



Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben vom Vorstande der Gesellschaft.

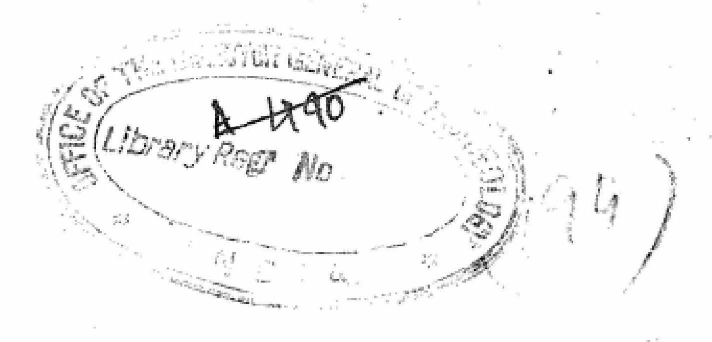
Redakteur des wissenschaftlichen Teils

Hans Stumme.



75. Band.

Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.



Leipzig 1921.

In Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des fünfundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und Deutscher Orientalistentag 1921 I
Bericht des Vorstandes V
Satzungen des Vereins „Deutsche Morgenländische Gesellschaft", Eingetragener Verein VII
Vorstand und Arbeitsausschuß der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XIII
Mitgliedernachrichten XV
Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920 XX

Aufsätze.

Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von *Hans Bauer* 1
Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von *Enno Littmann* . . 21
Śrīsūkta. Von *I. Scheftelowitz* (Cöln) 37
Psalm 84 in drei Strophen. Von *Wilhelm Caspari* 51
Ibn abi-l'Akb. Von *I. Goldziher* 57
Zu den Inschriften von ʿArāq il-Emīr. Von *Enno Littmann* . . 60
Neue indische Dramen. Von *E. Hultzsch* 61
Die Geschichten des toten No-rub-can. Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṁśatikā aus Purig. Von *A. H. Francke* 72
Beiträge zur indischen Verskunde. Von *Walther Schubring* . . 97
Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von *G. Furlani* . . 122
Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von *Johannes Hertel* 129
Śivasaṅkalpopaniṣad. Bearbeitet von *I. Scheftelowitz* (Cöln) 201
Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von *Hans Jörgensen* . . 213
Studien. Von *O. Rescher* 237
Abhandlung des al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṯam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von *Carl Schoy* 242

Anzeigen.

W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von *W. Schubring* 254
A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. Angezeigt von *J. Németh* 275
A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von Fr. W. Freih. *v. Bissing* 278
Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von *Hans Haas* 280
I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. Angezeigt von *Hans Haas* 282

Seite

C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von *E. Hultzsch* . . 283

W. Caland, Das Jaiminiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von *M. Winternitz* 285

Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von *Johannes Hertel* 286

Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von *Johannes Hertel* 288

Kleine Mitteilungen.

Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70, S. 258. Von *E. Hultzsch* . . . 292

Zum Wechsel von *ṯ* und *f* im Arabischen. Von *F. Praetorius* . . 292

Nachtrag zum Artikel „Ibn abi-l-ʿAkb", S. 57 dieses Bandes. Von *I. Goldziher* 292

De Goeje-Stiftung (datiert November 1920) 293

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . 294

Verfasserverzeichnis 297

Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

Hettitisch.

Seite

A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von Fr. W. Freih. v. *Bissing* . . . 278

Semitisch.

Hebräisch und Aramäisch.

Psalm 84 in drei Strophen. Von *Wilhelm Caspari* 51
Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von *G. Furlani* . . . 122
Zu den Inschriften von ʿArāq il-Emīr. Von *Enno Littmann* . . . 60

Arabisch und Islam.

Abhandlung des al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṯam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von *Carl Schoy* 242
Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von *Hans Bauer* 1
Ibn abi-lʿAkb. Von *I. Goldziher* 57
Nachtrag zum Artikel „Ibn abi-lʿAkb", S. 57 dieses Bandes. Von *I. Goldziher* 292
Zum Wechsel von *ṯ* und *f* im Arabischen. Von *F. Praetorius* . . . 292
Studien. Von *O. Rescher* 237

Harari.

Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von *Enno Littmann* . . . 21

Indisch.

I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. Angezeigt von *Hans Haas* 282
Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von *Hans Haas* 280
W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von *W. Schubring* 254
Beiträge zur indischen Verskunde. Von *Walther Schubring* . . . 97
W. Caland, Das Jaiminiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von *M. Winternitz* 285
Śrīsūkta. Von *I. Scheftelowitz* (Cöln) 37
Śivasaṅkalpopaniṣad. Bearbeitet von *I. Scheftelowitz* (Cöln) 201
Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von *Johannes Hertel* 288
Neue indische Dramen. Von *E. Hultzsch* 61
Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70, S. 258. Von *E. Hultzsch* . . . 292

Seite

Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von *Johannes Hertel* 286

C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von *E. Hultzsch* . . 283

Die Akhlāq-ĕ hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von *Johannes Hertel* 129

Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von *Hans Jörgensen* . . 213

Tibetisch.

Die Geschichten des toten Ṅo-rub-can. Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṁśatikā aus Purig. Von *A. H. Francke* 72

Türkisch.

A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. Angezeigt von *J. Németh* 275

Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

und

Deutscher Orientalistentag 1921.

I. Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Der Vorstand beruft hiermit die satzungsgemäße Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Leipzig ein, wo sie am Freitag, den 30. September, vormittags 9 Uhr im Osteuropa- und Islaminstitut der Universität (Universitätsstr. 15, Zwischenstock) zusammentreten wird.

Tagesordnung:

1. Bericht des Vorstandes.
2. Anträge auf Revision der Satzungen, namentlich in der formalen Fassung, Einfügung einer Bestimmung über Rechte und Pflichten von Stiftern.
3. Antrag auf Zusammenwirken mit der Wiener Morgenländischen Zeitschrift.
4. Sonstige Anträge, die spätestens sechs Wochen vorher dem Geschäftsführer eingesandt sind.

Berlin und Leipzig, den 1. Juli 1921.

Der geschäftsführende Vorstand.

II. Deutscher Orientalistentag.

Die wissenschaftliche Tagung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die in Verbindung mit der Allgemeinen Versammlung stattfinden soll, ist laut Beschluß der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar 1921 zu einem Deutschen Orientalistentag erweitert worden, einerseits um das 75 jährige Bestehen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft besonders würdig zu begehen, anderseits um die neue Organisation der Gesellschaft immer fester und einheitlicher auszubauen.

Es war ursprünglich der 21. Oktober 1921 für den Orientalistentag in Aussicht genommen, aber besondere Gründe sprechen dafür, ihn im Anschluß an den Deutschen Philologentag in Jena stattfinden zu lassen, weil dadurch Mitgliedern der D. M. G., die an der Tagung in Jena teilnehmen, die doppelte Reise erspart wird.

Der Orientalistentag wird also in der Zeit vom 29. Sept. bis zum 2. Oktober in Leipzig stattfinden. Das Programm ist das folgende:

Donnerstag, den 29. Sept., abends 7 Uhr: Begrüßung der Mitglieder und Gäste in der „Harmonie“ in Leipzig.

Freitag, den 30. Sept., vormittags 9 Uhr: Allgemeine Versammlung der D. M. G.

nachmittags 3 Uhr: Eröffnungssitzung des Orientalistentages durch den Vorsitzenden der D. M. G.

4 Uhr: Festvortrag zur Feier des 75 jährigen Bestehens der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

5 Uhr: Wissenschaftlicher Vortrag. Der Name des Vortragenden und das Thema werden noch näher bekannt gegeben.

6 Uhr: Gruppensitzungen.

Sonnabend, den 1. Okt., morgens 9—11 Uhr: Wissenschaftliche Vorträge. Nähere Angaben erfolgen noch.

12 Uhr: Führungen durch Sammlungen und Ausstellungen. (Zugleich geschäftliche Sitzung d. Deutschen Palästina-Vereins.)

Sonnabend, den 1. Okt., nachm. 3 Uhr: Prof. Watzinger, Tübingen: Palästina und die klassische Baukunst, durch Lichtbilder erläutert (veranstaltet v. Palästinaverein).
nachmittags 4—7 Uhr: Gruppensitzungen.
abends 7 Uhr: Vorstellung im Theater zu ermäßigten Preisen für die Teilnehmer an der Tagung.
Sonntag, den 2. Okt., Ausflüge in die Umgegend von Leipzig.

Als Obmänner für die Gruppensitzungen haben folgende Herren die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

Ägyptologie: Prof. Steindorff, Leipzig.
Assyriologie: Prof. Zimmern, Leipzig.
Alttestamentliche Forschung: Prof. Kittel, Leipzig.
Indo-Iranisch: Prof. Lüders, Berlin.
Ostasien: Prof. Franke, Hamburg.
Semitistik: Prof. Hartmann, Leipzig.

Rechtzeitige Anmeldung kurzer Mitteilungen für die Gruppensitzungen werden bei den Obmännern erbeten.

Für Nichtmitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die an dem Deutschen Orientalistentag teilnehmen, beträgt die Gebühr für eine Teilnehmerkarte M. 20.—.

Der Ortsausschuß in Leipzig, bei dessen Bildung wir uns der Mitwirkung zahlreicher angesehener Bürger der Stadt Leipzig erfreuen dürfen, wird dafür Sorge tragen, daß möglichst viele Freiquartiere für die an der Tagung teilnehmenden Mitglieder der D. M. G. und Gäste beschafft werden. — Zum Vorsitzenden des Ortsausschusses ist Herr Prof. Kittel, Leipzig, Rosentalgasse 13, gewählt worden. Die Leitung des Wohnungsamtes hat freundlichst Herr Prof. Dr. Stübe in Leipzig-Connewitz, Scheffelstr. 17, übernommen. Es sind ferner Reisestipendien, allerdings in beschränkter Anzahl, in Aussicht gestellt worden, und außerdem soll, wenn irgend möglich, eine Fahrpreisermäßigung für die Teilnehmer an der Tagung erwirkt werden. Anträge auf Erteilung von Reisestipendien bitten wir an den Geschäftsführer der Gesellschaft zu richten.

Wir bitten alle Mitglieder der Gesellschaft, die die Absicht haben, an dem Orientalistentag teilzunehmen, die beiliegende Anmeldungskarte dem Geschäftsführer der Gesellschaft zu übermitteln und die Karte zur Bestellung von Quartieren an Herrn Prof. Dr. Stübe direkt einzusenden.

Der Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Der Ortsausschuß in Leipzig.

Bericht des Vorstandes.

1. Der vorliegende Band der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist der Form nach noch unverändert. Der größte Teil davon war im Januar bereits gesetzt, und so ergab sich die Notwendigkeit, die in der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar beschlossene Dreiteilung der Zeitschrift erst im nächsten Jahre vorzunehmen, zumal eine so tiefgreifende Änderung der sorgfältigsten Vorbereitung bedarf. Der langjährige verdienstvolle Schriftleiter, Herr Prof. Stumme, hatte die Freundlichkeit, die Redaktion für den Band beizubehalten. Herrn Prof. Stumme spricht der Vorstand auch an dieser Stelle für seine verdienstvolle und aufopfernde Tätigkeit als Schriftleiter der Zeitschrift den aufrichtigen und dauernden Dank der Gesellschaft aus.

Allerdings mußte der Umfang des Bandes gekürzt werden. Bei dem 74. Bande ergab sich ein sehr beträchtliches Defizit, das nach der Zahl der Mitglieder der Gesellschaft berechnet mehr als doppelt so hoch war wie der tatsächlich bezahlte Jahresbeitrag. Auch bei dem verkürzten Umfange erhalten die Mitglieder mehr, als jede andere gleichartige Zeitschrift für den Preis von M. 30 bieten könnte.

2. Wie schon in dem allgemeinen Rundschreiben mitgeteilt wurde, werden die nach dem 1. Juli d. J. erscheinenden Fachzeitschriften der D. M. G. einen Aufdruck tragen, der sie als solche kennzeichnet. Ferner wird in jedem Heft einer solchen Zeitschrift angegeben, wie der Bezugspreis für die Mitglieder der D. M. G. ist. Jedes Mitglied, das sich durch die Mitgliedskarte als solches ausweist, kann von dem die Zeitschrift liefernden Buchhändler verlangen, daß ihm nur der ermäßigte Preis angerechnet wird. Die Verlage der Zeitschriften räumen dem Sortimenter für die Mitglieder der Gesellschaft ohne weiteres die ermäßigten Preise ein, resp. vergüten sie zuviel gezahlte Beträge zurück. Nach und nach wird die Spanne zwischen dem ermäßigten Preis und dem Preis für Nichtmitglieder immer größer werden.

3. Die „Zeitschrift für Semitistik“ und die „Zeitschrift für Indologie und Iranistik“ werden aus den unter 1. genannten Gründen nicht vor Ende dieses Jahres erscheinen können. Es ist dafür auch besonders wichtig, das Ergebnis unserer Eingabe an die Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft abzuwarten. Herr Prof. Littmann in Bonn hat für die erste, Herr Prof. Geiger in München für die zweite Zeitschrift sich bereit erklärt, die Redaktion zu übernehmen, ferner für die allgemeine Zeitschrift der D. M. G. Herr Prof. Steindorff in Leipzig.

4. Das Protokoll über die Außerordentliche Versammlung vom 7. Januar kann in diesem Bande noch nicht veröffentlicht werden, weil über dessen Fassung in einigen Punkten keine Einigung zu erzielen war. Die lange Dauer jener Versammlung und die Mannigfaltigkeit der Debatte bedingten ein sehr ausführliches Protokoll, das die Schriftführer am Schluß der Tagung noch nicht redigiert hatten, so daß es nicht zur Verlesung und zur Genehmigung durch die Versammlung kommen konnte. Wir hoffen, daß bis zur Allgemeinen Versammlung sich noch die Schwierigkeiten beseitigen lassen.

5. Die Satzungen, wie sie in jener Versammlung festgestellt und angenommen mit dem ersten Rundschreiben den Mitgliedern zugestellt wurden, kommen hier zum Abdruck. Zwei Berichtigungen weist deren Fassung auf. Um Mißverständnissen vorzubeugen ist in § 11 Absatz 1 der Schlußsatz erweitert zur Fassung: „Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft". In Absatz 4 von § 11 muß es heißen: „alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 (statt 4 und 5) genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen". Wir bitten die Mitglieder in den ihnen übersandten Satzungen auch diese Änderungen vorzunehmen. Die Satzungen in ihrer Gesamtheit bedürfen noch einer genaueren Überprüfung. Das soll Aufgabe der Allgemeinen Versammlung vom 30. September sein.

6. Die Bildung von Ortsgruppen der D. M. G. ist von besonderer Wichtigkeit. Auch darüber soll die Allgemeine Versammlung eingehend beraten und bestimmte Richtlinien aufstellen.

7. Ausgestaltung der Bibliothek in Halle und deren größtmögliche Nutzbarmachung für die Mitglieder ist ferner dringend notwendig, auch wird der Allgemeinen Versammlung ein bestimmter Finanzplan vorgelegt werden.

8. Die österreichische Verlagsgesellschaft Eduard Hölzel & Co. in Wien ist bereit, Mitgliedern der D. M. G. die „Quellen zur osmanischen Geschichte", die sie publiziert, zu ermäßigtem Preis zu liefern. Die Mitglieder, die Gebrauch davon machen wollen, werden gebeten, sich direkt an den Verlag zu wenden, der ihnen entsprechende Prospekte zugehen lassen wird.

Der Vorstand.

Nach elfjähriger Tätigkeit als Redakteur der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" und der „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" lege ich diese meine Ämter heute nieder. Ich hatte einen solchen Schritt schon vor zwei Jahren, meiner stark angegriffenen Augen halber, geplant. Da die Bände der Zeitschrift letzthin nicht mehr so umfangreich gestaltet werden konnten wie früher, hielt ich mich, trotz einiger Besorgnis, für noch kräftig genug zu diesem Amte; doch heute sage ich meiner Redaktionstätigkeit mit allen guten Wünschen für das Gedeihen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Lebewohl.

Leipzig, Ende Juni 1921. Hans Stumme.

Satzungen des Vereins
„Deutsche Morgenländische Gesellschaft“,
Eingetragener Verein.

§ 1.

Zweck der am 2. Oktober 1845 begründeten, durch Beschluß der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 7. Januar 1921 umgestalteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist, die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zu pflegen, die daran beteiligten Gelehrten und die Freunde des Morgenlandes oder der morgenländischen Wissenschaft zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und zu fördern.

Der Verein ist in das Vereinsregister eingetragen.

§ 2.

Den angegebenen Zweck sucht die Gesellschaft zu erreichen durch:

1. Herausgabe von Zeitschriften und Abhandlungen;
2. Unterstützung wissenschaftlicher Veröffentlichungen und Unternehmungen, die die Kenntnis des Morgenlandes fördern;
3. Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek;
4. jährliche, mit der Allgemeinen Versammlung zu verbindende Zusammenkünfte der Mitglieder zu gegenseitigem Meinungsaustausch;
5. häufigere Zusammenkünfte der Mitglieder an ihren Wohnsitzen zur Förderung der Gesellschaftszwecke;
6. Erteilung von Anregungen, Gutachten und Ratschlägen in orientalistischen Angelegenheiten;
7. Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien und Wahrnehmung ihrer Interessen im In- und Auslande.

§ 3.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehrenmitgliedern.

Ordentliche Mitglieder werden auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand aufgenommen.

Ehrenmitglieder ernennt der Vorstand durch einstimmigen Beschluß. Die Zahl der Ehrenmitglieder ist auf 30 beschränkt.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag, dessen Höhe jährlich von der Allgemeinen Versammlung nach Herstellung eines Haushaltungsplanes festgesetzt wird. Dafür wird ihnen der Allgemeine Teil der Zeitschrift der D. M. G. unentgeltlich, aber nicht postfrei geliefert. Außerdem erhalten sie sämtliche Zeitschriften, die als Vereinszeitschriften gelten, sowie alle anderen, von ihr unterstützten Veröffentlichungen zu einem Vorzugspreise. Ferner steht den ordentlichen Mitgliedern die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen, dafür festgesetzten und regelmäßig bekanntzugebenden Bedingungen zu.

Außerordentlich erwünscht sind freiwillige höhere Beiträge und sonstige Zuwendungen der Mitglieder.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Beitrag zu Beginn jedes Jahres an den Schatzmeister der Gesellschaft einzusenden. Säumige Mitglieder verlieren ihre aus der Mitgliedschaft erwachsenden Rechte und können, wenn sie auch der Mahnung des Schatzmeisters nicht nachkommen, aus den Listen der Gesellschaft gestrichen werden.

Man gilt als Mitglied von dem 1. Januar des Jahres an, für das man sich angemeldet hat. Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur am Schlusse des Geschäftsjahres zulässig und dem Geschäftsführer vorher anzuzeigen.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Die bisherigen lebenslänglichen Mitglieder der D. M. G. erhalten wie bisher die Veröffentlichungen der Gesellschaft in demselben Umfange wie die ordentlichen Mitglieder.

Die Ehrenmitglieder sind von dem jährlichen Beitrag befreit. Sie erhalten den Allgemeinen Teil der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

§ 4.

Die Gesellschaft hält jährlich eine Allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder mit Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind. Die Beschlüsse verpflichten die Gesellschaft als solche. Diese Versammlung teilt sich in eine allgemeine Tagung und in Gruppentagungen. Die wissenschaftliche Gliederung dieser Tagungen wird von einem vom Vorstande ernannten Ausschuß vorbereitet. In jeder Allgemeinen Versammlung wird Ort und Zeit der nächstjährigen bestimmt. Die Wahl des Ortes ist unbeschränkt. Anträge für die Tagesordnung müssen spätestens 6 Wochen vorher dem Geschäftsführer schriftlich eingesandt, die Tagesordnung der Allgemeinen Versammlung spätestens 3 Wochen vorher den Mitgliedern bekannt gegeben werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von $^3/_4$ der erschienenen Mitglieder erforderlich.

Auf Antrag von mindestens 12 Mitgliedern der Gesellschaft ist der Vorstand verpflichtet, in kürzester Frist eine Außerordentliche Allgemeine Versammlung einzuberufen. In der Wahl des Ortes ist der Vorstand unbeschränkt. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese Außerordentliche Allgemeine Versammlung hat die gleichen Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende. Für Satzungsänderungen gelten die Fristen der ordentlichen Allgemeinen Versammlung (6, bzw. 3 Wochen).

Über die in der allgemeinen Versammlung geführten Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse ist ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern zu unterzeichnen ist.

§ 5.

Als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gilt Leipzig.

§ 6.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch den Vorstand und den Arbeitsausschuß verwaltet.

§ 7.

Der Vorstand besteht aus:

1. dem Vorsitzenden, der kein Fachgelehrter zu sein braucht;
2. dem stellvertretenden Vorsitzenden, der ein Fachgelehrter sein muß (Vorstand im Sinne des § 26 BGB. sind der Vorsitzende und sein Stellvertreter);
3. dem Geschäftsführer;
4. dem stellvertretenden Geschäftsführer;
5. dem Schatzmeister;
6. drei weiteren Beisitzern.

Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Zuziehung von Regierungskommissaren mit beratender Stimme ist zulässig.

§ 8.

Sämtliche Mitglieder des Vorstandes werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre gewählt. Bei Stimmengleichheit entscheidet das Los. Wiederwahl ist statthaft.

Scheidet ein Vorstandsmitglied vor Ablauf der Zeit, auf die es gewählt wurde, aus, so ergänzt sich der Vorstand durch Zuwahl bis zur nächsten Allgemeinen Versammlung, die dann für den Rest der dreijährigen Wahlperiode eine Ergänzungswahl vornimmt.

§ 9.

Der Vorstand vertritt die Gesellschaft nach außen und verwaltet durch den Schatzmeister das Vermögen der Gesellschaft. Der Vorsitzende und sein Stellvertreter vertreten die Gesellschaft in allen Rechtsgeschäften bei und außer Gericht. Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden unter Aufsicht des Schatzmeisters von einem durch den Vorstand zu bestellenden Kassenbeamten verwaltet.

§ 10.

Der Arbeitsausschuß setzt sich zusammen aus:

1. dem Geschäftsführer;
2. je einem der Herausgeber der Vereinszeitschriften;

3. einer gleichen Anzahl von Gelehrten als Vertretern der in den Zeitschriften gepflegten Sondergebiete. Diese Gelehrten werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre in derselben Weise wie die Mitglieder des Vorstandes gewählt. Unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft;
4. einem von den Kommissionären oder Verlegern der Zeitschriften der Gesellschaft gewählten Vertreter.

§ 11.

Dem Arbeitsausschuß liegt ob:

1. die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft; die wissenschaftliche Leitung und der Vertrieb der Zeitschriften bleibt hingegen Sache der Herausgeber bzw. der Verleger. Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft.
2. die Beratung über die Beihilfe zu wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Beschlüsse des Ausschusses werden dem Vorstande überwiesen und von diesem der Allgemeinen Versammlung — in dringenden Fällen nachträglich, unter Beantragung der Indemnität — zur Genehmigung vorgelegt;
3. die gegenseitige Vermittlung von Nachrichten über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Gebieten der morgenländischen Wissenschaft;
4. alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen.

§ 12.

Der Arbeitsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Obmann. Der Obmann führt den Vorsitz in den Ausschußsitzungen und vertritt die Angelegenheiten des Ausschusses dem Vorstande gegenüber.

Der Obmann kann den Ausschuß viermal im Jahre, muß ihn aber mindestens einmal jährlich zusammenrufen.

Der Arbeitsausschuß faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit; schriftliche Abstimmung ist zulässig. Bei Stimmengleichheit entscheidet der Obmann.

Für bestimmte Aufgaben kann der Arbeitsausschuß Sonderausschüsse einsetzen.

§ 13.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der Allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung Rechenschaft abgelegt wird. Die Berichte darüber sind mit den übrigen Verhandlungen der Allgemeinen Versammlung im Allgemeinen Teil der ZDMG. bekannt zu geben.

Die Geschäftsführer bestellen einen rechnerischen Fachmann, dem alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung die Kassenbücher mit den Belegen zur Prüfung vorgelegt werden. Die Rechnungsführung wird durch einen vom Vorstand ernannten Ausschuß entlastet, der die Kassenbücher zu prüfen und über das Ergebnis dieser Prüfung der Allgemeinen Versammlung Bericht zu erstatten hat.

Für die Richtigkeit der am 7. Jan. 1921
festgesetzten Fassung:
R. Kittel.

Vorstand und Arbeitsausschuß
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Vorstand:

Vorsitzender: Staatsminister Friedrich Rosen, Exzellenz, Berlin, Auswärtiges Amt.

Stellvertr. Vorsitzender: Heinrich Lüders, ord. Professor an der Universität Berlin, Berlin-Charlottenburg, Sybelstraße 19.

Geschäftsführer: Dr. Gerhard Lüdtke, Berlin W 10, Genthinerstr. 38.

Stellvertr. Geschäftsführer: Paul Kahle, ord. Professor an der Universität Gießen, Gießen, Liebigstr. 80.

Schatzmeister: F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstr. 16.

Beisitzer: Karl Brockelmann, ord. Professor an der Universität, Halle a. S., Reilstr. 91. — August Fischer, ord. Professor an der Universität, Leipzig, Grassistr. 40. — Lucian Scherman, ord. Professor an der Universität, München, Galeriestr. 4

Arbeitsausschuß
(§ 10 der Satzungen):

1. Der Geschäftsführer der Gesellschaft.
2. *Zeitschrift der D. M. G.:* Prof. Dr. Steindorff, Leipzig. — *Delegierter:* Prof. Dr. Rhodokanakis, Graz.
3. *Semitistik:* Prof. Dr. Littmann, Bonn. — *Delegierter:* Prof. Dr. Kittel, Leipzig.
4. *Indologie und Iranistik:* Prof. Dr. Geiger, München. — *Delegierter:* Prof. Dr. Hillebrandt, Breslau.

5. *Ägyptologie:* Prof. Dr. Steindorff, Leipzig. — *Delegierter:* Prof. Dr. Spiegelberg, Heidelberg.
6. *Assyriologie:* Prof. Dr. Bezold, Heidelberg. — *Delegierter:* Prof. Dr. Zimmern, Leipzig.
7. *Islam:* Prof. Dr. Ritter, Hamburg. — *Delegierter:* Prof. Dr. Herzfeld, Berlin.
8. *Ostasien:* Direktor Dr. Kümmel, Berlin. — *Delegierter:* Prof. Dr. Franke, Hamburg.
9. *Orientalistische Literaturzeitung:* Prof. Dr. Wreszinski, Königsberg. — *Delegierter:* Prof. Dr. Brockelmann, Halle.
10. *Vertreter der Verleger der Vereinszeitschriften:* Gustav Rost i. Fa. J. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Vereinszeitschriften:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Zeitschrift für Semitistik.
Zeitschrift für Indologie und Iranistik.
Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.
Zeitschrift für Assyriologie.
Der Islam.
Ostasiatische Zeitschrift.
Orientalistische Literaturzeitung.
Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.

In enger Verbindung mit der D. M. G. stehen ferner:

Die orientalische Bibliographie.
Die Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin.

Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1921 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1663 Herr Dr. Liz. Hempel, Halle a/S., Mozartstr. 21 III,
1664 Herr Buchhändler Hans Harrassowitz, Leipzig, Querstr. 14,
1665 Herr Prof. Dr. Hermann Gunkel, Halle a/S., Richard Wagnerstr. 28,
1666 Herr Dr. Hans Mayrhofer, Ulm a/D, Wagnerstr. 65/o,
1667 Herr Dr. G. Lüdtke, Berlin, Genthinerstr. 38,
1668 Frl. Dr. Betty Heimann, Bonn a/Rh., Coblenzerstr. 45,
1669 Herr Studienrat Johs. Kretzschmar, Bautzen, Schilleranlagen 4,
1670 Herr Prof. Dr. Otto Weber, Berlin-Steglitz, Grunewaldstr. 7 II,
1671 Herr Dr. Theo Bauer, Leipzig, Sidonienstr. 64 III,
1672 Herr Dr. phil. Hermann Grapow, Berlin-Wilmersdorf, Bingerstr. 89,
1673 Herr Geheimrat Prof. Dr. Kurt Sethe, Göttingen, Schildweg 16,
1674 Herr stud. phil. Günter Stein, Berlin W 35, Genthinerstr. 22,
1675 Herr Privatdoz. Dr. Harri Holma, Geschäftsträger Finnlands, z. Z. Berlin NW 40, Alsenstr. 1,
1676 Herr a. o. Prof. Dr. Erich Hänisch, Berlin SW 19, Friedrichsgracht 57,
1677 Herr Privatdoz. Dr. H. Kees, Rittergut Zöbigker, Bez. Leipzig,
1678 Herr Dr. Hans Bonnet, Leipzig, Humboldtstr. 2,
1679 Herr Dr. theol. et phil. A. Jeremias, Pfarrer u. Privatdoz., Leipzig, Schreberstr. 5,
1680 Herr Dr. S. Benzinger, Stuttgart, Breitestr. 2a,
1681 Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ludwig Borchardt, Berlin W 62, Keithstr. 3,
1682 Herr stud. phil. Günter Weibgen, Berlin NW 23, Flensburgerstr. 7,
1683 Herr cand. phil. Julius Lewy, Berlin W 62, Kleiststr. 35,
1684 Frau Gräfin Lavinia Montz, Ober-Adelsdorf, Kreis Goldberg i/Schles.,
1685 Herr Dr. Willy Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,
1686 Herr Dir. H. O. Rossauer, Bratislava (Preßburg, Slowakei), Venturg. 20,
1687 Herr Prof. Dr. Adolf Hasenclever, Halle a/S., Fasanenstr. 6,
1688 Herr stud. theol. et phil. Helmuth Schünemann, Bremen, Contrescarpe 53,
1689 Herr stud. theol. Wilhelm Kokemüller, Hannover, Roonstr. 18,
1690 Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117 bei J. H. Wagner,
1691 Herr S. Z. Hasan, M. A., L. L. B., Erlangen, Hindenburgstr. 7 II,
1692 Herr Prof. Dr. W. Wreszinski, Königsberg i/Pr., Julchenthal 1,
1693 Herr Dr. I. W. Hauer, Privatdozent, Tübingen, Mohlstr. 11,
1694 Herr Dr. Giacomo Devoto, Berlin W, Potsdamerstr. 45, bei Brunke,
1695 Herr cand. theol. Kurt Boestel, Leipzig, Bismarckstr. 9 I,

1696 Herr cand. phil. Ernst Waldschmidt, Berlin N 58, Lychenerstr. 115 IV,
1697 Herr Eino Wälikangas, Berlin, Finnische Gesandtschaft,
1698 Herr Dr. Franz Babinger, Privatdozent, Berlin; Würzburg, Gerbrunnerstr. 5,
1699 Herr Dir. Dr. O. Kümmel, Berlin, Kunstgewerbemuseum. Prinz Albrecht-Str.,
1700 Herr Dr. William Cohn, Berlin, Kunstgewerbemuseum, Prinz Albrecht-Str.,
1701 Herr Dr. Carl Ausserer, Kustos a. d. National-Bibliothek, Wien VIII, Lenaugasse 2,
1702 Herr Dr. Paul Wittek, Wien IV, Belvederegasse 10,
1703 Herr Privatdoz. Dr. Heinrich Zimmer, Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 1,
1704 Herr Prof. Dr. Ludwig Heller, Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 18,
1705 Herr Ing. Eduard Vosen, Köln a/Rh., Hardtstr. 32,
1706 Herr Rabbiner Dr. S. Jampel, Schwedt a/O.,
1707 Herr Prof. D. Dr. Hehn, Würzburg, Sanderring,
1708 Herr Erich Otto Zimmermann, Leipzig-Gohlis, Poetenweg 3,
1709 Herr Privatdoz. Dr. Edmund Weigand, Würzburg, Friedenstr. 22,
1710 Herr Ch. Guttmann, Klausenburg i/Rumän., Kriza utcza 8,
1711 Herr I. Infeld, Klausenburg i/Rumän., Kriza utcza 8,
1712 Herr stud. phil. Fritz Heichelheim, Gießen, Ostanlage 39,
1713 Herr stud. phil. et theol. Aage Bentzen, Gießen, Nordanlage 21,
1714 Herr Staatssekretär Dr. W. Solf, Tokio, Japan, Deutsche Gesandtschaft,
1715 Herr cand. phil. Kersten, Bonn a/Rh., Beethovenstr. 14,
1716 Herr cand. phil. Fuchs, Bonn a/Rh., Kaiserplatz 22,
1717 Herr stud. theol. Horst, Bonn a/Rh., Humboldtstr. 48,
1718 Herr Prof. Dr. Ščerbatskoj, St. Petersburg,
1719 Herr Prof. Dr. Marr, St. Petersburg,
1720 Herr Prof. Dr. v. Oldenburg, St. Petersburg,
1721 Herr Franz Wutz, Hochschulprof., Eichstätt, Kasernenstr.,
1722 Herr stud. jur. Hans-Joachim v. Bassewitz, Charlottenburg, Hardenbergstr. 20, bei Wisotzky,
1723 Herr Privatdoz. Dr. Friedrich Stummer, Würzburg, Goethestr. 10,
1724 Herr Dr. Jos. Berenbach, Heidelberg, Rohrbacherstr. 24,
1725 Herr Prof. Dr. Eduard Granville Browne, Cambridge, England, Pembrokecollege,
1726 Herr Dr. Walther Björkman, Hamburg 39, Barmbeckerstr. 169,
1727 Herr Prof. Dr. A. Reynold Nicholson, Cambridge, England, 12, Harvey Road,
1728 Herr Dr. phil. Fritz Klebe, Hamburg, Schäferkamps-Allee 30 bei Westberg,
1729 Herr Dr. phil. Ulrich Hellmann, Berlin W 35, Schöneberger Ufer 48,
1730 Herr Prof. Dr. phil. Albert v. Lecoq, Kustos im Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem, Humboldtstr. 25,
1731 Herr Apotheker Felix Scholz, Borken, Bez. Cassel,
1732 Herr Prof. Dr. R. Gragger, Berlin, Ungarisches Institut, Dorotheenstr. 6,
1733 Herr Privatdoz. Dr. theol. L. Dürr, Godesberg-Friesdorf, Schulplatz 7,
1734 Herr Gerhard Engelhardt, Dahlewitz, Kr. Teltow,
1735 Exz. Friedrich Rosen, Berlin, Auswärtiges Amt,
1736 Dr. Stönner, Berlin-Zehlendorf, Berlepschstr. 72,

1737 Herr Dr. Wilhelm Siegling, Berlin-Friedenau, Offenbacherstr. 5,
1738 Herr F. W. K. Müller, Berlin-Zehlendorf, Berlinerstr. 14,
1739 Herr Walter Strzoda, Berlin-Wilmersdorf, Wilhelmsaue 18,
1740 Herr Dr. jur. Leonhard Adam, Berlin W 50, Ansbacherstr. 6,
1741 Herr Dr. M. v. Tseretheli, Berlin W 50, Bambergerstr. 54,
1742 Herr Dr. Israel Rabin, Breslau, Wallstr. 14,
1743 Herr Dr. Albert Herrmann, Charlottenburg, Wielandstr. 7,
1744 Herr Dr. Walter Gottschalk, Berlin, Preuß. Staatsbibliothek,
1745 Herr stud. theol. Gerhard Beyer, Beuel bei Bonn a/Rh., Rheinstr. 53,
1746 Herr Dr. Richard Meckelein, Berlin N 57, Wörtherstr. 47,
1747 Herr Dr. theol. Joh. de Groot, Vlissingen, Badhuisstrat 48,
1748 Herr Leutnant Hans Henn. v. d. Osten, Berlin, Blücherstr. 30,
1749 Herr Prof. Dr. Carl Döhring, Berlin W 30, Neue Winterfeldstr. 44,
1750 Frau Elisabeth Glum, Berlin-Nicolassee, Normannenstr. 7,
1751 Herr Landgerichtsrat Dr. E. Pritsch, Berlin-Schöneberg, Bordensche Str. 1,
1752 Herr Kimm Chung Se, Berlin W 50, Kulmbacherstr. 7,
1753 Herr Legationsrat E. Krebs, Charlottenburg, Lindenallee 26,
1754 Herr Dr. phil. Alexander Scharff, Steglitz bei Berlin, Bergstr. 10,
1755 Herr Prof. Dr. Jean-Jacques Hess, Zürich, Frohburgstr. 130,
1756 Herr Privatdoz. Poul Tuxen, Copenhagen, Willemoestr. 35,
1757 Herr Konsul Karl Kapp, Lichterfelde, Enzianstr. 5,
1758 Herr Privatgelehrter Dr. Karl Roth, Berlin, Genthinerstr. 33,
1759 Herr Prof. Dr. G. Möller, Lichterfelde, Hobrechtstr. 18,
1760 Herr Dr. phil. Nicolaus Fries, Albersdorf i/Holst.,
1761 Frau Marie v. Bunsen, Berlin, Corneliusstr. 4a,
1762 Herr Lic. Dr. Heinrich Frick, Gießen, Gartenstr. 22,
1763 Herr Dr. Georg Hahn, Berlin W 10, Tiergartenstr. 21,
1764 Herr Dr. phil. Oskar v. Niedermayer, Berlin-Grunewald, Erdenerstr. 8,
1765 Herr Prof. Dr. Paul Koschaker, Leipzig-Stött., Naunhoferstr. 22,
1766 Herr Ernst Prüfer, Berlin-Schlachtensee, Friedrich Wilhelmstr. 30,
1767 Herr Heinrich Näf, Herrliberg am Zürichsee,
1768 Herr Dr. med. Henry Siegerist, Zürich, Ebelstr. 7,
1769 Herr Dr. Emil Forrer, München, Gabelsbergerstr. 51,
1770 Herr Ludwig Forrer, Winterthur, Tachlisbrunnenstr. 11,
1771 Herr Arthur Gaertner, Düsseldorf-Grafenberg, Deutsche Delta Metallgesellschaft,
1772 Herr Senatspräsident Hampe, Braunschweig, Theaterwall 7,
1773 Herr Dr. A. Breuer, Berlin-Grunewald, Hohenzollerndamm 54,
1774 Herr Werner Rüdenberg, Berlin-Westend, Kastanienallee 27,
1775 Herr Dr. Friedrich Nötscher, Berlin C 19, Niederwallstr. 8/9,
1776 Herr Dr. John Loewenthal, Berlin NW 23, Klopstockstr. 53 II,
1777 Herr Prof. Dr. Hans Schmidt, Tübingen, Moststr. 18,
1778 Herr Wilhelm Waßmuß, Berlin-Grunewald, Kunz Buntschuhstr. 4,
1779 Herr stud. phil. or. Hans Felix Wolff, Berlin W 50, Augsburgerstr. 49 bei Delar,
1780 Herr Martin David, Berlin NW 23, Claudiusstr. 13,

1781 Herr Heinz Lafaire, Hannover, Theaterplatz 1,
1782 Herr Pfarrer Paul Weedermann, Nischwitz bei Mannichswalde,
1783 Herr Prof. Dr. M. Walleser, Heidelberg-Rohrbach, Panorama-Str. 43,
1784 Herr Prof. Dr. Alfred Forke, Berlin N, Johannisstr. 17,
1785 Herr Dr. phil. Curt Beyer, Bonn, Kaiserstr. 175,
1786 Herr Oberst Wolff, Berlin W 50, Passauerstr. 10,
1787 Herr Prof. Dr. San Nicola, Prag III, Kleinseitner Kai 3,
1788 Herr cand. theol. Gerhard Dressel, Berlin NW 52, Calvinstr. 3,
1789 Herr Dr. phil. Albrecht Götze, Heidelberg, Burgweg 4 I,
1790 Herr Pfarrer Dr. Schwenzner, Gimmel, Kr. Wohlau, Evang. Pfarramt.
1791 Herr stud. phil. Hermann Holderegger, Zürich, Rotstr. 47,
1792 Herr T. W. Arnold, London E. C. 2, Finsbury Circus,
1793 Herr Prof. Dr. Wilh. Schüler, Berlin-Friedenau, Handjerystr. 14,
1794 Herr stud. phil. Pleßner, Berlin, Kaiser Wilhelm Str. 3, bei Cohn,
1795 Herr Prof. Dr. Benno Güterbock, Nicolassee, An der Rehwiese 12,
1796 Herr stud. phil. Wilh. Wißmann, Wendenschloß bei Cöpenick, Rückertstr. 7,
1797 Herr Prof. Dr. Herm. Juncker, Wien VIII/1, Alsenstr. 17,
1798 Herr Dr. phil. Clemens Scharschmidt, Berlin NW 52, Flemingstr. 8.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind ab 1921 eingetreten:
75 Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde in Berlin,
76 Die Rabbiner Bibliothek, Budapest, Rökk Szilard ut. 1,
77 Das Seminar für Sprache und Kultur Chinas, Hamburg 36, Edmund-Siemers-Allee,
78 Das Seminar für Historische Geographie, Universität Berlin, Abteilung Altertum und Morgenland,
79 Das Orientalische Seminar der Volkswirtschaftlichen Universität, Budapest, Esterhazy-u. 3,
80 Das Seminar für Geschichte und Kultur Indiens, Hamburg, Univ.
81 Die Bibliothek der jüdischen Kultusgemeinde, Prag V, Maislovo 250.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:
Herrn Dr. Max van Berchem, Genf,
Herrn Prof. Dr. Christian Friedrich Seybold, Tübingen,
Herrn Prof. P. Placidus Steininger, Admont.

Ihren Austritt erklärten die Herren Gies, Haffner, Hiss, Jackson, Juynboll, Lorenz, Müller-Eisler und Seidel.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:
Herr Prof. D. A. Alt, Halle a/S., Bernburgerstr. 27,
Herr Privatdoz. Lic. Friedrich Baumgärtel, Leipzig, Blumengasse 2,
Herr Aage Bentzen, Gießen, Nordanlage 21,
Sir Belvalkar S. K. M. A. Ph. D. Prof. of Sanskrit Deccan College Bilvakunja Bhamburda, Poona (India),

Die Bibliothèque Universitaire et Régionale, Straßbourg, Place de la Republique,

Herr Prof. Dr. Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,

K. K. Hofbibliothek, Wien, jetzt: National-Bibliothek, Wien,

Herr Dr. Wilhelm Jahn, Rapallo, Prov. di Genova Farmacia Bacigalupa, Corso Regina Elena 6,

Herr Privatdoz. Dr. V. Lesny, Smichow-Prag, Zborovska 66,

Herr Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, Lodenham, Post Anzenkirchen (Niederbayern),

Herr Oberlehrer W. Ott, Wiesbaden, ab I. IV. 21, Bismarckring 6 II,

Herr Prof. Dr. Sarup, Lakshman M. A. University of the Panjab, Lahore (India),

Herr Prof. Dr. A. Schaade, Blankenese, Hauptstr. 59,

Herr Dr. Alexander Scharff, Berlin-Steglitz, Dijonstr. 9,

Herr Dr. W. Schubring, Hamburg, Feldbrunnenstr. 43,

Herr Prof. A. Principal Siddiqi, Osmania University College, Hyderabad. Deccan India,

Herr Prof. Dr. Vasmer, Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 36 II,

Herr Dr. Arnold Walther, Berlin N 39, Schulzendorferstr. 24 I,

Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117 bei J. H. Wagner,

Herr Legationsrat v. Wesendonk, Deutsche Allgemeine Korrespondenz G. m. b. H., Berlin SW 48, Wilhelmstr. 30/31,

---

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920.

Einnahmen.

Einnahmen.		ℳ	₰
Kassenbestand vom Jahre 1919		32008	87
Rückständige Mitglieder-Beiträge:			
1914—19 =	ℳ 762,50		
Porto	ℳ 82,—		
		844	50
Mitglieder-Beiträge 1920	ℳ 31233,43		
Porto	ℳ 593,80		
		31827	23
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:			
laut Abschluß 1920	ℳ 12846,04		
„ „ 1919	ℳ 12578,72		
		267	32
Vermögenszugang: Stiftung der Buchdruckerei G. Kreysing (Dr. Fritz Fikentscher), Leipzig		12000	—
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		1417	89
Zinsen auf Konto Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		291	55
Zahlung Krenkow, Quorn an do.		7360	—
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G.		503	12
Zinsen auf Wertpapiere Fleischer-Stiftung		325	32
Geloste Wertpapiere Fleischer-Stiftung		294	60
Auflösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung. Zinsen		2	—
Angeschaffte Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-Stiftung		1343	25
Aufbewahrungsspesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung		11	35
Stiftung der Buchdruckerei G. Kreysing in Wertpapieren in Aufbewahrung bei der A. D. C. A.		12000	—

Ausgaben.

Ausgaben.		ℳ	₰
Satz, Druck, Papier:			
a) der Zeitschrift Bd. 74 Heft 1	ℳ 6798,24		
„ 74 „ 2/3	„ 8297,—		
„ 74 „ 4	„ 18773,90		
		33869	14
b) Abhandlung Krenkow		3343	10
c) Andere Drucksachen		358	—
Buchbinderarbeiten		1732	20
Honorare		497	25
Redaktion, Gehälter, Remunerationen		2330	—
Prüfung der Jahresrechnung		60	—
Amtsgerichtskasse		48	55
Feuerversicherung			
a) Bibliothek, Halle		37	50
b) Bücherlager, Leipzig		50	—
Porti, Frachten, Reisegelder		976	52
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig		19716	59
Zinsen, Provision, Aufbewahrungsgebühren, Porti etc.		74	64
Zinsen auf Wertpapiere. Übertrag auf Fleischer-Stiftung		325	32
Geloste Wertpapiere. Übertrag auf Fleischer-Stiftung		294	60
Auflösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung. Zinsen		2	—
Angeschaffte Wertpapiere für Fleischer-Stiftung		1343	25
Übertrag der Wertpapiere auf Stiftung der Buchdruckerei G. Kreysing, Leipzig		12000	—
Rückzahlung an Beiträgen etc.		514	50
F. A. Brockhaus, Leipzig:			

Einnahmen		M	Pf
Unterstützungen 1920:			
Preußische Regierung	M 1800,—		
Sächsische Regierung	M 900,—		
Württemberg. Regier.	M 350,—		
		3050	—
Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig		65130	96
Von Gönnerseite		9	—
Kursdifferenzen, Porto-Vergütungen etc.		191	70
Rückvergütungen für Korrekturen		20	30
Summa der Einnahmen		168898	96

Ausgaben	M	Pf
Für Führung der Kasse	150	—
Provision	9780	30
Porti	1101	30
Insgemein als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- und Transportkosten, Wäsche, Reinigen und Aufwarten (Bibliothek)	467	04
Summa der Ausgaben	89071	80

Summa der Einnahmen	M 168898,96
Summa der Ausgaben	M 89071,80
Bestand	M 79827,16

Dieser setzt sich zusammen aus:

Vermögen der D. M. G. in Wertpapieren	M 16600,—
Vermögen der Fleischerstiftung in Wertp.	M 12300,—
Vermögen der Kreysing-Stiftung in Wertp.	M 12000,—
Bare Kasse	M 38927,16
Summa	M 79827,16

Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1919.

Aktiva:

Kassenbestand	M 79827,16
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt	M 30726,45
	M 110553,61

Passiva:

Vermögensbestand	M 110553,61
	M 110553,61

Vermögen der D. M. G. am 31. Dez. 1920	M 110553,32
" " " " " " 1919	M 50091,32
Vermögens-Zuwachs	M 60462,29



Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran.

Von

Hans Bauer.

I.

Im zweiten Teile der Neubearbeitung von Nöldeke's Geschichte des Qorans behandelt der allzufrüh dahingegangene Schwally in Kap. 6 D (S. 63—68) auch die Frage nach der Anordnung der Suren im othmanischen Qoran. In einer Tabelle (S. 65 und 66) gibt er den Rauminhalt der einzelnen Suren und die auf dieser Grundlage berechnete Reihenfolge, in der die Suren stehen müßten, wenn das Anordnungsprinzip nach dem Umfang genau durchgeführt wäre. Daß dieser Weg geeignet ist, genauere Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse zu gewinnen, leuchtet ohne weiteres ein. Als ich jedoch daran ging, die Beobachtungen des Verfassers an Hand der genannten Tabelle weiterzuführen, mußte ich bald erkennen, daß darin verschiedene Unstimmigkeiten vorliegen; so steht z. B. in der letzten Spalte (e) die Sure 48 zweimal, während Sure 83 fehlt. Bei dem Versuch, die Dinge richtig zu stellen, stellte sich heraus, daß sich auch in die Spalten b und c, die den Umfang der einzelnen Suren angeben, allerlei größere und kleinere Fehler eingeschlichen haben[1]). Es blieb mir daher, um zunächst eine zuverlässige Grundlage zu schaffen, nichts übrig, als die von Schwally geleistete Arbeit noch einmal zu machen. Das Ergebnis war, daß die Angaben über den Rauminhalt der Suren an 18 Stellen mehr oder weniger ungenau sind. Damit wird aber auch die letzte Spalte, die auf Grund dieser Zahlen gearbeitet ist, so gut wie unbrauchbar. Dazu kommt noch, daß der Verfasser bei der Berechnung dieser

1) Es braucht wohl für den Sachkenner nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß sich aus diesen Versehen keine nachteiligen Schlüsse auf die sonstige Arbeitsweise des Verfassers ziehen lassen. Wer selbst einmal solche Berechnungen angestellt hat, wird derartige Versehen milde beurteilen. Zum Teil mögen sie, wie auch noch manches andere, das wir im Folgenden richtig zu stellen haben, in der nicht leicht lesbaren Handschrift des Verfassers ihren Grund haben.

Spalte seltsamerweise nicht beachtet hat, daß die Fātiḥa nicht wegen ihrer Größe an der Spitze steht, daß man also von ihr ganz absehen muß, wenn man ermitteln will, inwieweit das Prinzip der Anordnung nach der Größe wirklich durchgeführt ist. So ist denn auch die Angabe auf S. 66 unten, daß die Suren 3. 12. 21. 51. 80. 84 an ihrer richtigen Stelle stehen, ganz verkehrt. Auf Grund der vom Verfasser ermittelten Zahlen wären es vielmehr die Suren 2. 6. 65. In Wirklichkeit sind es jedoch, wie wir später sehen werden, 2. 6. 12. 70. 71.

Es wäre also eine völlig neue Aufstellung der von Schwally gegebenen Tabelle angebracht. Ich hielt es aber für zweckmäßig, sie etwas anders anzuordnen und nach einigen Richtungen zu vervollständigen und zu erweitern. Als Grundlage aller folgenden Erörterungen gebe ich in Tabelle I die ideale Reihefolge der Suren, die wir zu erwarten hätten, wenn jede Sure genau an der ihrer Größe entsprechenden Stelle stünde. Die Abweichungsziffer in Spalte 4 ergibt sich aus der Differenz zwischen der idealen (Spalte 3) und der tatsächlichen Reihenfolge (Spalte 1), und zwar besagt das positive Vorzeichen, daß die betreffende Sure um so viel Stellen zu früh steht, das negative, daß sie zu spät steht. Tabelle II bietet die Anordnung der kanonischen Ausgabe; der Grund für die Einfügung der Siglen ergibt sich aus dem Folgenden. Tabelle III enthält eine Zusammenstellung der Suren nach den Abweichungsziffern, wobei Vorzeichen nicht berücksichtigt zu werden brauchten.

Die Fātiḥa ist aus dem oben angeführten Grunde außerhalb der Betrachtung geblieben, desgleichen die beiden letzten Suren, weil auch sie nicht wegen ihres Umfangs an letzter Stelle stehen —, obwohl die Differenz hier eine ganz verschwindende ist. Wir rechnen demnach überall nur mit 111 Suren. Da wir nach dem Vorgang Schwally's die angefangene Zeile als voll zählen, so ergibt sich, wie man sieht, besonders in der zweiten Hälfte eine große Anzahl von Suren gleicher Länge, die wir einfach nach den Nummern der kanonischen Reihenfolge geordnet haben[1]. Die darin liegende Ungenauigkeit ließe sich in der Weise beseitigen, daß man die Buchstaben der angefangenen Zeilen zählt und die Suren dem entsprechend ordnet. Es wäre das aber, wie ich glaube, eine für unsere Zwecke ganz unnötige Tüftelei. Auch dürfen wir wohl mit Recht annehmen, daß die bei unserem Verfahren begangenen kleinen Fehler sich im ganzen und großen unter einander wieder aufheben.

---

1) Nur in 2 Fällen ist dies, wie ich nachträglich bemerke, nicht geschehen. Für das Gesamtergebnis ist diese Feststellung aber aus dem angegebenen Grunde völlig bedeutungslos.

Tabelle I.

Ideale Reihenfolge der Suren, geordnet nach ihrem Umfang.

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Abweichungsziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Abweichungsziffer
2	22 11	2	0	55	1 15	51	−4
4	14 14	3	−1	50	1 12	52	2
3	13 11	4	1	51	1 12	53	2
7	13 3	5	−2	32	1 11	54	22
6	11 16	6	0	44	1 11	55	11
5	10 8	7	2	53	1 11	56	3
9	9 21	8	−1	54	1 11	57	3
16	7 6	9	−7	49	1 9	58	9
11	7 5	10	−1	60	1 9	59	−1
10	7 1	11	1	52	1 7	60	8
12	6 20	12	0	67	1 7	61	−6
18	6 5	13	−5	68	1 7	62	−6
17	6 4	14	−3	65	1 4	63	−2
26	5 11	15	−11	69	1 4	64	−5
28	5 11	16	−12	72	1 2	65	−7
20	5 7	17	−3	74	1 2	66	−8
33	5 7	18	−15	76	1 1	67	−9
24	5 6	19	−5	64	1	68	4
22	5	20	−2	66	1	69	3
8	4 20	21	13	70	1	70	0
21	4 19	22	1	71	0 20	71	0
40	4 18	23	−17	61	0 20	72	11
39	4 15	24	−15	77	0 20	73	−4
27	4 14	25	−2	73	0 18	74	1
23	4 7	26	3	78	0 18	75	−3
29	4	27	−2	79	0 18	76	−3
37	4	28	−9	63	0 17	77	14
19	3 18	29	10	83	0 17	78	−5
25	3 11	30	5	75	0 16	79	4
43	3 11	31	−12	62	0 15	80	18
34	3 9	32	−2	80	0 14	81	1
14	3 7	33	19	89	0 13	82	−7
13	3 7	34	21	81	0 11	83	2
42	3 7	35	−7	85	0 11	84	−1
30	3 6	36	6	84	0 10	85	1
41	3 4	37	−4	88	0 10	86	−2
35	3 1	38	3	98	0 9	87	−11
38	3 1	39	1	82	0 8	88	6
36	3	40	4	90	0 8	89	−1
15	2 18	41	26	92	0 8	90	−2
46	2 11	42	−4	87	0 7	91	4
48	2 7	43	−5	96	0 7	92	−4
57	2 7	44	−13	86	0 6	93	7
47	2 6	45	−2	91	0 6	94	3
31	2 2	46	15	93	0 4	95	2
45	1 21	47	2	95	0 4	96	1
58	1 20	48	−10	99	0 4	97	−2
56	1 18	49	−7	100	0 4	98	−2
59	1 18	50	−9	101	0 4	99	−2

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab-weichungs-ziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab-weichungs-ziffer
104	0 4	100	−4	103	0 2	107	4
94	0 3	101	7	106	0 2	108	2
97	0 3	102	5	110	0 2	109	−1
102	0 3	103	1	111	0 2	110	−1
105	0 3	104	−1	112	0 2	111	−1
107	0 3	105	−2	108	0 1	112	4
109	0 3	106	−3				

Tabelle II.

Anordnung der kanonischen Ausgabe.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab-weichungs-ziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab-weichungs-ziffer
2	الم	22 11	0	29	الم	4	−2
3	الم	13 11	1	30	الم	3 6	6
4		14 11	−1	31	الم	2 2	15 (!)
5		10 18	2	32	الم	1 11	22 (!)
6		11 16	0	33		5 7	−15
7	المص	13 3	−2	34		3 9	−2
8		4 20	13 (!)	35		3 1	3
9		9 21	−1	36	يس	3	4
10	الر	7 1	1	37		4	−9
11	الر	7 5	−1	38	ص	3 1	1
12	الر	6 20	0	39		4 15	−15
13	المر	3 7	21 (!)	40	حم	4 18	−17
14	الر	3 7	19 (!)	41	حم	3 4	−4
15	الر	2 18	26 (!)	42	حم عسق	3 7	−7
16		7 6	−7	43	حم	3 11	−12
17		6 4	−3	44	حم	1 11	11
18		6 5	−5	45	حم	1 21	2
19	كهيعص	3 18	10	46	حم	2 11	−4
20	طه	5 7	−3	47		2 6	−2
21		4 19	1	48		2 7	−5
22		5	−2	49		1 9	9
23		4 7	3	50	ق	1 12	2
24		5 6	−5	51		1 12	2
25		3 14	5	52		1 7	8
26	طسم	5 14	−11	53		1 11	3
27	طس	4 14	−2	54		1 11	3
28	طسم	5 11	−12	55		1 15	−4

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
56		1 18	−7
57		2 7	−13
58		1 20	−10
59		1 18	−9
60		1 9	−1
61		0 20	11
62		0 15	18
63		0 17	14
64		1	4
65		1 4	−2
66		1	8
67		1 7	−6
68	ن	1 7	−6
69		1 4	−5
70		1	0
71		0 21	0
72		1 8	−7
73		0 18	1
74		1 2	−8
75		0 16	4
76		1 1	−9
77		0 20	−4
78		0 18	−8
79		0 18	−3
80		0 14	1
81		0 11	2
82		0 8	6
83		0 17	−5
84		0 10	1
85		0 11	−1
86		0 6	7
87		0 7	4
88		0 10	−2
89		0 18	−7
90		0 8	−1
91		0 6	3
92		0 8	−2
93		0 4	2
94		0 3	7
95		0 4	1
96		0 7	−4
97		0 3	5
98		0 9	−11
99		0 4	−2
100		0 4	−2
101		0 4	−2
102		0 3	1
103		0 2	4
104		0 4	−4
105		0 3	−1
106		0 2	2
107		0 3	−2
108		0 1	4
109		0 3	−3
110		0 2	−1
111		0 2	−1
112		0 2	−1

Tabelle III.

Abweichungsziffern der kanonischen Ausgabe.

Abweichung 0 (5 Suren): 2. 6. 12. 70. 71.
" 1 (18 "): 3. 4. 9. 10. 38. 60. 65. 73. 80. 84. 85. 90. 95. 102. 105. 110. 111. 112. 5
" 2 (19 "): 5. 7. 22. 27. 29. 34. 45. 47. 50. 51. 81. 88. 92. 93. 99. 100. 101. 106. 107.
" 3 (11 "): 17. 20. 23. 35. 53. 54. 66. 78. 79. 91. 109.
" 4 (12 "): 36. 41. 46. 55. 64. 75. 77. 87. 96. 103. 104. 108.
" 5 (7 "): 18. 24. 25. 48. 69. 83. 97. 10
" 6 (5 "): 11. 30. 67. 68. 82.
" 7 (7 "): 16. 42. 56. 72. 86. 89. 94.
" 8 (2 "): 52. 74.
" 9 (4 "): 37. 49. 59. 76.
" 10 (2 "): 19. 58. 15
" 11 (4 "): 26. 44. 61. 98.
" 12 (2 "): 28. 43.
" 13 (3 "): 8. 21. 57.
" 14 (1 "): 63.

Abweichung 15 (3 Suren):	31. 33. 39.	Abweichung 21 (1 Suren):	13.
„ 16	—	„ 22 (1 „):	32.
„ 17 (1 „):	40.	„ 23	—
„ 18 (1 „):	62.	„ 24	—
„ 19 (1 „):	14.	„ 25	—
„ 20	—	„ 26 (1 „):	15.

Beginnen wir mit der Diskussion der Tabelle III, so werden wir sagen müssen, daß die tatsächlichen Verhältnisse zu einem großen Teil mit dem übereinstimmen, was wir von vornherein zu erwarten haben. Da nämlich die Urheber unserer Sammlung wahrscheinlich für die Ermittlung des Umfangs der einzelnen Suren auf das Augenmaß angewiesen waren und ihnen keine durchweg einheitlichen Niederschriften vorlagen, so ist nicht mehr als eine annähernde Einhaltung der idealen Reihenfolge zu erwarten, auch wenn das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang nicht, wie wir bald erkennen werden, von anderen Rücksichten durchkreuzt worden wäre. Es darf uns demnach keineswegs überraschen, wenn die ideale Reihenfolge nur in 5 Fällen (bei Sure 2, 6, 12, 70, 71) sich mit der tatsächlichen vollkommen deckt. Offenbar beruht aber auch hier, mit Ausnahme der 2. Sure, das genaue Zusammentreffen nur auf einem Zufall. Die verhältnismäßig geringe Abweichungsziffer von 1—4 findet sich bei $18 + 19 + 11 + 12 = 60$ Suren, also bei der größeren Hälfte, eine Abweichung von 5—10 bei 25 Suren, eine Abweichung von 10—20 bei 19 Suren und eine Abweichung von über 20 bei 3 Suren. Das Maß der mittleren Abweichung beträgt: $(0 \cdot 5 + 1 \cdot 18 + 2 \cdot 19 + 3 \cdot 11 + 4 \cdot 12 + 5 \cdot 7 + 6 \cdot 5 + 7 \cdot 7 + 8 \cdot 2 + 9 \cdot 4 + 10 \cdot 2 + 11 \cdot 4 + 12 \cdot 2 + 13 \cdot 3 + 14 + 15 \cdot 3 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = (0 + 18 + 38 + 33 + 48 + 35 + 30 + 49 + 16 + 36 + 20 + 44 + 24 + 39 + 14 + 45 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = 612 : 111 = 5{,}51$.

Es ist von vornherein schwer anzugeben, innerhalb welcher Grenzen wir das auf Grund der Wahrscheinlichkeit erlaubte Maß der Abweichung abzustecken haben, da bei der Anordnung allerlei uns unbekannte Zufälligkeiten mitgespielt haben können. Aber wir werden doch sagen dürfen, daß die extremsten Fälle, etwa dort, wo die Abweichung über 20 beträgt, schwerlich auf bloßem Zufall beruhen können, sondern daß es wahrscheinlich mit ihnen eine besondere Bewandtnis haben wird. Sehen wir uns die verdächtigsten Suren — 15, 32, 13, wozu wir noch 14 (mit Abweichung 19) nehmen wollen — in Tabelle II genauer an, so machen wir eine merkwürdige Beobachtung: Sure 15 (Abweichung 26) schließt die Reihe der الر-Suren ab, Sure 32 (Abweichung 22) die Reihe der الم-Suren, Sure 13 ist die drittletzte und Sure 14 (beide von gleichem Umfang) die vorletzte der الر-Suren. Sehen wir genauer zu, so finden wir, daß die الر-Suren (zusammen mit المر) unter sich

fast genau nach der Größe geordnet sind[1]) und daß diese Anordnung bei den الم-Suren von 29—32 eine ganz ideale ist. Nun erkennen wir mit einem Male auch den Grund dafür, daß das Maß der Abweichung bei den Suren 15 und 22, auch bei 13 und 14, ferner bei 31 (sie beträgt hier 15) ein so auffallend großes ist. *Die* الر*-Suren* (samt المر), *aber auch die größere Hälfte der* الم*-Suren* — über Sure 2 und 3 wird noch zu reden sein — *bilden je ein Corpus für sich, in welchem die einzelnen Suren ihrem Umfang nach ohne Rücksicht auf die übrigen Suren geordnet sind.* Sie wurden offenbar an der Stelle eingereiht, wo die längste dieser Suren (10 bzw. 29) zu stehen hätte. Auf diese Weise sind die letzten Suren der beiden Corpora an eine Stelle geraten, wo sie ihrem Umfang nach nicht hingehören, d. h. sie stehen viel zu weit vorn, und zwar Sure 15 um 26 Stellen, Sure 32 um 22 Stellen, die Suren 13, 14, 31 um 21, 19, 15 Stellen. Nun wird auch ohne weiteres begreiflich, wie hinter Sure 15 mit dem Umfang 2_{18} eine Sure mit dem Umfang 7_{6} folgen kann, desgleichen hinter Sure 32 mit dem Umfang 1_{11} eine Sure mit dem Umfang 5_{7}.

Sehen wir uns noch die حم-Suren von 40—46 (also mit حم عسق) auf ihren Umfang hin an, so finden wir auch hier das Prinzip der Anordnung nach der Größe annähernd durchgeführt. Weil aber dieses Corpus verhältnismäßig zu spät eingereiht ist[2]) (die Abweichung bei Sure 40 beträgt − 17), so kommen die kürzesten Suren darin ungefähr an die Stelle, wo sie ihrem Umfang nach hingehören, und das Maß der Abweichung ist bei ihnen normal. Ebenso zeigen sich bei der Gruppe طسم طس طسم (26—28) keine auffallenden Abweichungen, weil diese Suren in der Größe nicht sehr differieren.

Das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang ist also, wie wir gefunden haben, durch die Rücksicht gestört, die nach den Siglen zusammengehörigen Suren auch beieinander zu lassen. Nur in einem Fall hat man gewagt, eine Trennung vorzunehmen, nämlich bei den الم-Suren, offenbar weil hier der Verstoß gegen das Hauptprinzip gar zu unerträglich gewesen wäre. Man hat also auf die Sure der „Kuh“ die Sure „Haus ʿImrāns“ folgen lassen, die übrigen vier (29—32) aber dort eingereiht, wo Sure 29 zu stehen kam.

Die Tatsache, daß man bestrebt war, die Suren mit gleichen Siglen entgegen dem leitenden Prinzip der Anordnung nach dem

---

1) Der Größenunterschied von Sure 10 und 11 ist so gering (4 Zeilen bei einem Umfang von über 7 Seiten), daß er mit dem Augenmaß kaum zu bestimmen ist.

2) Zum Teil beruht das wohl darauf, daß die kleineren الر- und الم-Suren unberechtigter Weise die vorderen Plätze eingenommen haben.

Umfang möglichst ungetrennt zu lassen, ist ein evidenter Beweis für die Richtigkeit der Anschauung, daß die Siglen sehr alt sind[1]). Wahrscheinlich bildeten die betreffenden Suren schon bei der Vornahme der ersten Sammlung durch Zaid b. Ṯābit besondere Einheiten, die man respektieren zu müssen glaubte. Beachtenswert und wohl nicht ohne Bedeutung für die Frage nach dem Sinn der Siglen ist auch die Tatsache, daß Sure المر mit den الر-Suren eine Einheit bildet, desgleichen حم عسق mit den übrigen حم-Suren.

Noch eine andere bedeutende Abweichung vom Hauptprinzip der Anordnung liegt, wie Schwally S. 67 gebührend hervorhebt, bei Sure 8 vor, die eigentlich an 21. Stelle zu stehen hätte. Das Mißverhältnis ist insofern besonders auffällig, als sie mit ihrem Umfang von nur 4_{20} zwischen 13_{3} und 9_{21} steht. Hier erklärt sich indes die Abweichung einfach aus dem Umstand, daß vor Sure 9 die Basmala fehlt; angeblich, weil die Gefährten Mohammeds sich nicht darüber einigen konnten, ob sie Sure 8 und 9 zu einer Einheit zusammenfassen sollten oder nicht (Schwally, S. 80). Bei der Sammlung ist man hier offenbar so verfahren, daß man die lange Sure 9 ihrem Umfang entsprechend einreihte[2]), dabei aber die in Bezug auf ihre Selbständigkeit umstrittene Sure 8 nicht von ihr abzutrennen wagte, so daß sie nun als ein Vorläufer der 9. Sure erscheint. Diese Tatsache bestätigt aber die Richtigkeit der von Schwally (S. 80) verworfenen Überlieferung, und seine eigene Annahme, die Basmala sei später durch ein Schreibversehen oder einen anderen Zufall ausgefallen, ist abzuweisen.

Für die richtige Beurteilung unserer kanonischen Anordnung wird es von Nutzen sein, auch die beiden wichtigsten außerkanonischen Qoranausgaben, die des ʿAbdallāh b. Masʿūd und des Ubai b. Kaʿb, zu betrachten und die von diesen befolgte Anordnung mit der unsrigen zu vergleichen. Ich gebe in Tabelle IV ein Bild der Ausgabe des Ibn Masʿūd, indem ich das Verzeichnis des Itqān (siehe Schwally, S. 40) zugrunde lege und die dort fehlenden Suren [50, 57, 69[3])] aus dem Fihrist an entsprechender Stelle einfüge. Tabelle V enthält als Gegenstück zu Tabelle III eine Zusammenstellung der Abweichungsziffern dieser Ausgabe.

---

1) Allerdings hätte man aus der bisherigen Voraussetzung heraus, daß das genannte Prinzip sich auf alle Suren gleichmäßig erstreckte, den Schluß ziehen müssen, daß die Siglen, weil sie größtenteils die jetzige Surenfolge voraus setzen, nicht alt sein können. Daß der so nahe liegende Schluß nicht gezogen wurde, liegt wohl nur daran, daß man sich überhaupt über den Zusammenhang dieser Dinge zu wenig Gedanken gemacht hat.

2) Nicht aber hat man Sure 8 und 9 als Einheit gefaßt. Sie müßte sonst, da sie die zweitlängste Sure wäre, gleich hinter der „Kuh“ stehen.

3) Bei Schwally, S. 40 unrichtig: 64. Ebenso ist S. 18 Z. 11 statt Sure 7 zu lesen: Sure 9. Desgleichen S. 39 Z. 12 statt: 77 zu lesen: 37. Auf derselben Seite ist Anm. 8 zu streichen und für سبح einzusetzen: 59, wie auch im Itqān steht.

Tabelle IV.

Anordnung der Ausgabe des Ibn Mas'ūd.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
2	الم	22 11	0
4		14 11	0
3	الم	13 11	0
7	المص	13 3	0
6		11 16	0
5		10 18	0
10	الر	7 1	3
9		9 21	−1
16		7 6	−1
11	الر	7 5	−1
12	الر	6 20	0
18		6 5	0
17		6 4	0
21		4 19	7
20	طه	5 7	1
23		4 7	9
26	طسم	5 11	−3
37		4	9
33		5 7	−2
22		5	−1
28	طسم	5 11	−6
27	طس	4 14	2
24		5 6	−5
8		4 20	−4
19	كهيعص	3 18	3
29	الم	4	0
30	الم	3 6	8
36	يس	3	11
25		3 14	0
15	الر	2 18	10
13	المر	3 7	2
34		3 9	−1
35		3 1	4
14	الر	3 7	−2
38	ص	3 1	3
47		2 6	8
31	الم	2 2	8
39		4 15	−15
40	حم	4 18	−17

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungsziffer
43	حم	3 11	−10
41	حم	3 4	−5
42	حم عسق	3 7	−8
46	حم	2 11	−2
45	حم	1 21	2
44	حم	1 11	9
48		2 7	−4
[57]		2 7	−4
59		1 18	1
32	الم	1 11	4
[50]	ق	1 12	1
65		1 4	11
68	ن	1 7	9
49		1 9	4
67		1 7	6
64		1	12
63		0 17	20
62		0 15	22
61		0 20	13
72		1 3	5
71		0 21	10
58		1 20	−14
60		1 9	−4
66		1	5
55		1 15	−14
53		1 11	−10
52		1 7	−7
51		1 12	−15
54		1 11	−12
[69]		1 4	−6
56		1 18	−22
79		0 18	4
70		1	−3
74		1 2	−8
73		0 18	−1
83		0 17	2
80		0 14	4
76		1 1	−11
77		0 20	−6
75		0 16	−1
78		0 18	−6
81		0 11	1
82		0 8	5
88		0 10	2

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungs-ziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Abweichungs-ziffer
87		0 7	6	**95**		0 4	−3
92		0 8	4	**104**		0 4	0
89		0 13	−5	**105**		0 3	3
85		0 11	−4	**106**		0 2	6
84		0 10	−4	**102**		0 3	0
96		0 7	2	**97**		0 3	−2
90		0 8	−2	**99**		0 4	−8
93		0 4	3	**103**		0 2	1
86		0 6	0	**110**		0 2	2
100		0 4	4	**108**		0 1	4
107		0 3	10	**109**		0 3	−3
101		0 4	3	**111**		0 2	0
98		0 9	−10	**112**		0 2	0
91		0 6	−4	**94**		0 3	−11

Tabelle V.

Abweichungsziffern der Ausgabe des Ibn Mas'ūd.

Abweichung 0 (16 Suren): 2. 3. 4. 5. 6. 7. 12. 17. 18. 25. 29. 86. 102. 104. 111. 112.
„ 1 (12 „): 9. 11. 16. 20. 22. 34. 50. 59. 73. 75. 81. 103.
„ 2 (12 „): 13. 14. 27. 33. 45. 46. 83. 88. 90. 96. 97. 110.
„ 3 (10 „): 10. 19. 26. 38. 70. 93. 95. 101. 105. 109.
„ 4 (15 „): 8. 32. 35. 48. 49. 57. 60. 79. 80. 84. 85. 91. 92. 100. 108.
„ 5 (6 „): 24. 41. 66. 72. 82. 89.
„ 6 (7 „): 28. 67. 69. 77. 78. 87. 106.
„ 7 (2 „): 21. 52.
„ 8 (6 „): 30. 31. 42. 47. 74. 99.
„ 9 (4 „): 23. 37. 44. 68.
„ 10 (6 „): 15. 43. 53. 71. 98. 107.
„ 11 (4 „): 36. 65. 76. 94.
„ 12 (2 „): 54. 64.
„ 13 (1 „): 61.
„ 14 (2 „): 55. 58.
„ 15 (2 „): 39. 51.
„ 16 —
„ 17 (1 „): 40.
Abweichung 18 —
„ 19 —
„ 20 (1 Sure): 63.
„ 21 —
„ 22 (2 Suren): 56. 62.

Schon ein flüchtiger Blick in die letzte Spalte der Tabelle IV und eine oberflächliche Vergleichung der Tabellen III und V zeigt, daß die Reihenfolge bei Ibn Mas'ūd der idealen Anordnung nach der Größe viel näher kommt als die kanonische Reihenfolge (gegen Schwally, S. 67). Die 6 längsten Suren stehen genau an der richtigen Stelle, und im ganzen weisen sogar 16 die Abweichung 0 auf gegen 5 in der kanonischen Ausgabe. Die stärkste Abweichung beträgt hier 22, dort 26. Als Durchschnittszahl der Abweichung ergibt sich hier (bei einer Gesamtsumme von 554) fast genau 5 (554 : 111), gegen 5,51 (612 : 111) dort. Noch günstiger für Ibn

Mas'ūd wird das Verhältnis, wenn wir nur die größeren Suren berücksichtigen, die am leichtesten nach der Größe zu ordnen waren und wo der Zufall weniger mitspielen konnte. So beträgt die Gesamtzahl der Abweichungen im ersten Drittel nur 115 (also im Durchschnitt 115 : 37 = 3,1) gegen 236 (im Durchschnitt 6,4) bei der kanonischen Reihenfolge. Der Grund für dieses Verhältnis ist leicht zu erkennen. Vergleichen wir in den Tabellen II und IV die zweite Spalte, so sehen wir, daß die in der kanonischen Ausgabe beieinander stehenden الر- und الم-Suren bei Ibn Mas'ūd fast durchweg getrennt und an den gehörigen Orten eingereiht sind, so daß für die Suren 13, 14, 15, 32 bei ihm die Abweichungssumme nur 18 beträgt, bei uns 88! Um so auffälliger muß es dem gegenüber erscheinen, daß die حم-Suren auch bei Ibn Mas'ūd eine Einheit bilden. Ihre Zusammengehörigkeit wird demnach wohl älter oder stärker gewesen sein als bei den übrigen Suren mit gleichen Siglen [1]). Dagegen war ihre Reihenfolge noch nicht festgelegt; sie erscheinen nämlich bei Ibn Mas'ūd in anderer und besserer, fast idealer, Anordnung. Überraschend ist es, daß den حم-Suren auch bei Ibn Mas'ūd die Sure 39 vorausgeht, wie in unserer Sammlung, und noch überraschender, daß die Suren 39 und 40 hier wie dort genau die gleiche Stellung in der ganzen Reihe einnehmen und die gleiche sehr starke Abweichung (– 15 und – 17) aufweisen. Da besonders der letztgenannte Umstand schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß auch Sure 39 ursprünglich zu den حم-Suren gehört habe und daß hier die beiden Buchstaben nur durch ein Versehen verschwunden seien. Diese Vermutung, die auch durch den Eingang der Sure: تنزيل الكتاب من الله (also wie in 40, 45, 46, تنزيل auch in 41) gestützt wird, erhält ihre Bestätigung aus dem Surenverzeichnis der Sammlung des Ubai im Itqān (ed. Calcutta, S. 150), wo der Gewährsmann Sujūṭī's (ابن اشتة) zu Sure 39 (الزمر) beifügt: اولها حم. Offenbar ist ihm das حم an dieser Stelle aufgefallen und er hat es darum besonders vermerkt [2]). Die حم-Suren sind von Ibn Mas'ūd nicht, wie man sieht, dort eingefügt, wo die längste derselben, sondern wo etwa die drittletzte, nach unserer Zählung letzte (46), zu stehen käme; daher die starken Abweichungsziffern umgekehrt am Anfang der Gruppe, bei 39 und 40.

Noch auf eine andere merkwürdige Erscheinung sei hinge-

---

1) Nach einer im Itqān, S. 146 unten angeführten Ansicht des Ibn 'Aṭīja geht die Anordnung der Suren zum Teil auf den Propheten zurück, zum Teil blieb sie der Gemeinde überlassen. Zur ersten Klasse gehören die „sieben langen", außerdem die حم-Suren und das *mufaṣṣal* d. h. die kleineren.

2) اولها حم kann hier nur heißen: „die beginnt mit حم", und die Bemerkung kann nur auf الزمر gehen. Damit wird die Anm. 1 bei Schwally,

wiesen. Suchen wir bei Ibn Mas'ūd die Stellen der stärksten Abweichung von der richtigen Anordnung, so finden wir (abgesehen vom Anfang der حم-Suren, wie eben ausgeführt) einmal die Reihe 64, 63, 62, 61, wo die Abweichung $12 + 20 + 22 + 13 = 67$ beträgt, und außerdem die Reihe 55, 53, 52, 51, 54, [69], 56; lassen wir hier Sure 69, die in der von uns zugrunde gelegten Liste des Itqān fehlt, beiseite, so beträgt die Summe der Abweichungen (– 14, – 10, – 7, – 15, – 12, – 22) 80. Im ersten Fall tragen die Zahlen alle das positive, hier das negative Vorzeichen, in beiden Fällen ist die Ähnlichkeit mit der kanonischen Reihenfolge in die Augen springend; bei den 60ern haben wir einfach die Umkehr derselben, bei den 50ern ist das Verhältnis ähnlich wie bei den حم-Suren. Haben wir es auch hier mit einem Zufall zu tun oder geht die Ähnlichkeit auf eine den beiden Sammlungen gemeinsame Vorlage zurück, in der die genannten Suren bereits eine Einheit bildeten?[1]) Was aber die ursprünglich starke Abweichung der beiden Gruppen von ihrer richtigen Stelle angeht, so scheint sie einfach auf einem unglücklichen Zufall zu beruhen. Die 60er-Gruppe steht nämlich, wie sich aus den durchweg positiven Abweichungsziffern ergibt, viel zu weit vorn, und umgekehrt steht die 50er-Gruppe, wie ihre durchweg negativen Abweichungsziffern zeigen, ungefähr um denselben Betrag zu weit hinten. Es sieht demnach so aus, als sei die Blattlage der beiden Gruppen vertauscht worden, und wir bräuchten nur die eine an die Stelle der andern zu setzen, und die hohen Abweichungsziffern würden hier wie dort mit einem Schlage verschwinden. Wir gewännen dadurch für das zweite Drittel der Sammlung ein ähnlich günstiges Verhältnis der Anordnung, wie wir es oben für das erste Drittel feststellen konnten.

Vom Qoran des Ubai b. Ka'b gebe ich (in Tabelle VI) nur das erste Drittel und zwar nach der Liste des Itqān, die hier im ganzen und großen mit der des Fihrist übereinstimmt. Im folgenden weichen aber die beiden so stark voneinander ab, daß wir sie für unsere Zwecke nicht verwerten können. Bei den letzten 50 Suren herrscht wieder größere Übereinstimmung, aber dieser Teil bietet, wie das auch bei den beiden anderen Sammlungen der Fall war, nur geringes Interesse, so daß wir auf seine Verwertung verzichten können[2]).

S. 32 hinfällig. Auch ist in seiner Liste „41 oder 43" zu streichen. Daß es sonst in dem Verzeichnis nicht üblich sei, die Anfangsworte einer Sure anzuführen, ist offenbar unrichtig; mit den Anfangsworten sind angeführt: 78, 75, 81, 65, 84, 96, 90, 82, 91, 86, 98, 93, 94 und noch andere.

1) Aus der Sammlung des Ubai ist für diese Frage nichts zu entnehmen, weil gerade der mittlere Teil der Liste, auf den es hier ankäme, sehr schlecht überliefert ist (vgl. unten). Dagegen scheinen die ziemlich hohen Abweichungsziffern (11, 18, 14, 4) bei den Suren 61—64 in der kanonischen Ausgabe dafür zu sprechen, daß bei ihrer Einreihung am gleichen Orte in der Tat andere Rücksichten mitgespielt haben.

2) Bei Schwally finden sich hier zahlreiche Versehen. S. 31 Z. 14 lies

Tabelle VI.

Anordnung der Ausgabe des Ubai b. Kaʿb.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab-weichungs-ziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab-weichungs-ziffer
2	الم	22 11	0	20	طه	5 7	— 4
4		14 14	0	21		4 19	0
3	الم	13 11	0	24		5 6	— 4
6		11 16	1	23		4 7	2
7	المص	13 3	— 1	34		3 9	7
5		10 18	0	29	الم	4	1
10		7 1	8	40	حم	4 18	— 4
8		4 20	12	13	المر	3 7	6
9		9 21	— 2	28	طسم	5 11	— 13
11	الر	7 5	— 1	27	طس	4 11	— 5
19	كهيعص	3 18	17	37		4	— 3
26	طسم	5 11	2	38	ص	3 1	7
22		5	6	36	يس	3	7
12	الر	6 20	— 3	15	الر	2 13	7
18		6 5	— 8	42	حم عسق	3 7	0
16		7 6	— 8	30	الم	3 6	0
33		5 7	0	57		2 7	7
17		6 4	— 5	48		2 7	5
39		4 15	4				

Die Betrachtung des hier abgedruckten ersten Drittels genügt aber vollauf, uns von der Anlage des Ganzen ein annähernd richtiges Bild zu geben und uns über die wichtigsten Fragen, die wir zu

---

Sure 88 statt 80, Z. 13 v. u. lies 64. Sure statt 65. S. 32 Z. 6 v. u. lies Sure 61 statt 91. Z. 5 ist „41 oder 43“ zu streichen; die Bemerkung أولها حم bezieht sich auf die vorausgehende Sure 39 (vgl. oben S. 11 Note 2). Ebenso ist Z. 7 „41 oder 43“ zu streichen; die Worte ثم حم gehen auf Sure 44. Z. 8 ist am Anfang vor 69 noch einzusetzen: 68. Anm. 3 S. 32 ist am besten ganz zu streichen und an Stelle von „3)“ Z. 8 zu lesen: 64; denn an der betreffenden Stelle in der von Schwally angeführten Ausgabe von Calcutta steht deutlich التغابن, nicht التغاب. Dagegen steht zwischen Sure 61 (so zu lesen statt 91, vgl. oben) und 98, wo Sch. noch einmal التغابن finden will, gar nichts, es ist also auf S. 33 Z. 1 „64“ zu streichen. Der von Sch. angeführte Druckfehler التغاب findet sich in dem von ihm nicht genannten Cairiner Druck von 1278, I, 80 Z. 3 v. u., aber auch hier steht später zwischen Sure 61 und 98 nichts. Es ist also auch in Anm. 5 auf S. 31 nach „Text عبس“ alles zu streichen; im Itqān steht dafür nicht التغابن, sondern سبح.

stellen haben, aufzuklären. Wir erkennen, daß das leitende Prinzip der Anordnung weniger genau befolgt ist als bei Ibn Mas'ūd, aber immer noch viel besser als in der kanonischen Ausgabe. An der richtigen Stelle stehen 8 Suren (bei Ibn Mas'ūd 11, kan. Ausgabe 3), die Summe der Abweichungszahlen beträgt 150, also im Durchschnitt 150 : 37 = 4,05 (Ibn Mas'ūd 115 bzw. 3,1, kan. Ausgabe 236 bzw. 6,4). Sure 8 und 9 bilden wie in der kanonischen Ausgabe eine Einheit, dagegen sind die Suren mit gleichen Siglen alle von einander getrennt, auch die حم-Suren, die bei Ibn Mas'ūd vereint stehen. Die stärkste Abweichung (17) findet sich bei Sure 19: كهيعص, die mit einem Umfang von 3_{18} zwischen 7_{5} und 5_{14} steht. Merkwürdigerweise steht dieselbe Sure auch in der kanonischen Ausgabe um 10 Stellen zu früh, zwischen 6_{5} und 5_{7}. Das sieht, wenn wir nicht einen Zufall annehmen wollen, so aus, als sei diese Sure früher länger gewesen oder — da eine solche Annahme schwer denkbar erscheint — den Sammlern vielleicht infolge ihres Duktus länger erschienen. Bei Ibn Mas'ūd steht die Sure nur um 3 Stellen zu früh, zwischen 4_{20} und 4.

Tabelle VII.

Abweichungszahlen für die ersten 50 Suren bei den drei Ausgaben.

Nummer der Suren	Abweichungszahlen			Nummer der Suren	Abweichungszahlen		
	kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubai		kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubai
2	0	0	0	27	−2	2	−5
3	1	0	0	28	−12	−6	−13
4	−1	0	0	29	−2	0	1
5	2	0	0	30	6	8	0
6	0	0	1	31	15	8	
7	−2	0	−1	32	22	4	
8	13	−4	12	33	−15	−2	0
9	−1	−1	−2	34	−2	−1	7
10	1	3	3	35	3	4	
11	−1	−1	−1	36	4	11	7
12	0	0	−3	37	−9	9	−3
13	21	2	6	38	1	3	7
14	19	−2		39	−15	−15	4
15	26	10	7	40	−17	−17	−4
16	−7	−1	−8	41	−4	−5	16
17	−3	0	−5	42	−7	−8	0
18	−5	0	−3	43	−12	−10	
19	10	3	17	44	12	9	
20	−3	1	−4	45	2	2	
21	1	7	0	46	−4	−2	
22	−2	−1	6	47	−2	8	
23	3	9	2	48	−5	−4	5
24	−5	−5	−4	49	9	4	
25	5	0		50	2	1	
26	−11	−3	2				

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung geht also dahin, daß die Anordnung der Suren nach ihrer Größe in allen drei Ausgaben ziemlich gut durchgeführt ist, soweit nicht dieses Prinzip von der Rücksicht durchkreuzt wurde, die zusammengehörigen Suren nach Möglichkeit beieinander zu lassen. Diese Rücksicht zeigt sich einmal bei der Einordnung der Sure 8 vor 9 (kan. Ausgabe und Ubai), außerdem bei den siglierten Suren, wo sie in der kanonischen Ausgabe fast durchweg, von Ibn Mas'ūd bei den حم-Suren, von Ubai aber nirgends beobachtet wird. Ferner hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben, daß zu den حم-Suren auch 39 gehört, obwohl hier in unserer Ausgabe diese beiden Buchstaben fehlen. Es darf also mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in der Überlieferung der Siglen auch andere Fehler sich eingeschlichen haben, falls begründete Erwägungen in diese Richtung weisen sollten. An einigen Stellen scheinen die auffallend hohen Abweichungszahlen (besonders bei der Reihe 61—64 in der kanonischen Ausgabe und nach Ibn Mas'ūd) darauf hinzudeuten, daß noch andere Gruppen anzunehmen sind, die eine Art Einheit bildeten[1]). Eine unmotivierte Abweichungszahl findet sich bei Sure 19: كهيعص, die sowohl in der kanonischen Ausgabe als auch bei Ubai erheblich zu früh und zwischen Suren größeren Umfangs steht.

Anhangsweise sei hier noch auf die im Itqān 144 f. stehende Einteilung der Suren nach ihrer Reihenfolge Bezug genommen. Obwohl sie an sich wenig Wert hat, so dient sie doch dazu, einige merkwürdige oder zweifelhafte Angaben aufzuklären. Nach dieser Einteilung stehen an der Spitze die sieben „langen" Suren; als deren letzte wird entweder, der جماعة entsprechend, die neunte angegeben, wobei 8 und 9 als eine gezählt werden, oder die zehnte. Die letztere Zählung entspricht nicht nur der Anordnung des Ibn Mas'ūd und Ubai (vgl. Tabelle IV und VI), sondern sie wird auch von Ibn 'Abbās (Itqān 159 $_2$) überliefert. Demgemäß wird auch die Mitteilung Ṭabarī's I, 2163 $_9$, daß noch im Jahre 35 die zehnte Sure des medinischen Qorans als die siebente bezeichnet worden sei, nicht mehr so befremden, und die von Schwally (S. 39 Anm.) vorgeschlagene Änderung von التاسعة in السابعة ist wohl unnötig.

Auf die sieben „langen" folgen die *mi'ūn*, so genannt, weil sie über 100 Verse oder annähernd 100 haben, dann die *maṯānī*, eine

---

1) Sehr zu beachten ist jedenfalls auch, daß die Suren 61, 62, 64 denselben Eingang haben: سبّح (يسبّح 62 u. 64) لله ما في السموات وما في الارض. In Sure 63 fällt der unvermittelte Eingang auf, so daß man mit der Möglichkeit rechnen darf, daß hier einmal dieselbe Lobpreisung am Anfang gestanden hat. Sonst findet sie sich nur noch in 57 und 59, also in unmittelbarer Nähe! Die genannten Suren führen nach dem ersten Wort den Gesamtnamen *al-Musabbiḥāt*. Vgl. nächste Seite.

Bezeichnung, die aus Sure 15 87 stammt: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den *maṯānī* und den gewaltigen Qoran". So unklar die Bedeutung dieses Wortes ist, so verschieden sind die Meinungen, welche Teile des Qoran damit gemeint seien; man vergleiche Lane 360, der 26 Suren als *maṯānī* zählt und Nöldeke-Schwally I, 114 f. Der letzte Teil, etwa von Sure 50 ab, heißt *mufaṣṣal*, d. h. ein Halsband, in dem je zwei Perlen durch eine solche anderer Art (das wäre hier die *Basmala*!) getrennt sind. Im Itqān 149 findet man 12 Ansichten darüber aufgezählt, wo das *mufaṣṣal* zu beginnen sei, bei Lane 2407 f. zehn.

An diese Einteilung hält sich der Itqān auch bei der Wiedergabe der Reihenfolge des Ibn Masʿūd. Darnach folgen auf die 7 „langen" 11 *miʾūn*, dann 22 *maṯānī*, als deren letzte Sure 39 genannt wird, darauf die 7 حم-Suren, dann die ممتحنات. Der letztere Ausdruck fehlt in der Cairiner Ausgabe; daß aber eine Gesamtbezeichnung der folgenden Suren dagestanden hat, ergibt sich aus dem Fehlen des و vor der folgenden Sure انا فتحنا لك. Andererseits kann والممتحنات kaum richtig sein. Die ursprüngliche Lesung ergibt sich wohl aus dem Fihrist, wo es S. 26 14 heißt: الحواميم المسبحات. Da nun المسبحات sich nicht auf الحواميم beziehen kann, sondern die mit سَبَّحَ oder يُسَبِّحُ beginnenden Suren bezeichnen muß, so wird entweder zwischen beiden ein و ausgefallen sein oder المسبحات ist dort zu setzen, wo im Itqān الممتحنات steht. Da in der Tat die مسبحات (57, 59, 61, 62, 64) auf die حواميم folgen, wenn auch mit anderen untermischt, so scheint der Berichterstatter diesen Namen auf die ganze Reihe übertragen zu haben; es ist also höchst wahrscheinlich الممتحنات[1]) zu verbessern in المسبحات. Die noch übrigen kleineren Suren, zusammen 48, bilden das *mufaṣṣal*.

II.

Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Bedeutung der geheimnisvollen Buchstaben unterrichtet zur Genüge Schwally, S. 68—78. Gegen die früher von Nöldeke vertretene, jetzt noch von Hirschfeld festgehaltene Ansicht, daß die Buchstaben Eigentumsmarken oder dergleichen darstellen, spricht m. E. die schon in der islamischen Urgemeinde herrschende Überzeugung, daß der herabgesandte Qoran ein Urbild des himmlischen sei. Es wäre demnach schwer zu begreifen, daß die ersten Sammler jene Buchstaben

1) Man versteht nicht recht, warum Schwally (S. 40 Anm. 2) in ممتحنات die Bezeichnung einer einzelnen Sure finden will, da doch das Wort durch Überstreichung als Gesamtbezeichnung der folgenden Suren gekennzeichnet ist.

zu einem integrierenden Bestandteil des Qorans gemacht hätten, wenn sie lediglich irdische Zufälligkeiten ausdrückten und in keinem inneren Zusammenhang mit den betreffenden Suren stünden. Daß tatsächlich solch ein innerer Zusammenhang besteht, ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit daraus, daß in 4 (oder 5) Fällen die Buchstaben die sonst üblichen Überschriften vertreten: يس, ص, ق, طه, (ن). Von diesen Fällen werden wir demnach, um der Bedeutung der Buchstaben auf die Spur zu kommen, ausgehen müssen. Da nun die Überschriften der Suren meist in mehr oder weniger auffälligen Stichwörtern bestehen, die den betreffenden Suren entnommen sind, so werden wir auch in den genannten Fällen Abkürzungen derartiger Stichwörter sehen dürfen. Die Aufgabe ist also, wie man sieht, eng begrenzt und läßt für luftige Kombinationen keinen Raum.

Beginnen wir mit der Sure يس (36), so dürfen wir in der Überschrift eine Beziehung auf die geheimnisvolle Persönlichkeit erwarten, die in den Kommentaren von Ṭabarī und Zamaḫšarī geradezu als صاحب يس bezeichnet wird[1]). Sie wird mit Vers 19 eingeführt, aber nicht mit Namen genannt, sondern nur mit der Ṣifa يَسْعَى („eilend") bedacht. Daß dies das gesuchte Stichwort ist und daß يس eine Abkürzung von يسعى darstellt, steht wohl außer Zweifel.

Für Sure 38 (ص) können wir nach Analogie der zahlreichen anderen weiblichen Plurale: الصافات (37), الذاريات (51), المرسلات (77), النازعات (79), العاديات (100) als Überschrift erwarten das im Vers 30 stehende الصافنات. ص wäre also eine Abkürzung davon. Daß die Sure الصافات unmittelbar vorausgeht, spricht wohl auch für unsere Deutung.

In Sure 50 (ق) fällt besonders auf das zweimalige قال قرينه (Vers 22 u. 26), wobei mit قرينه nach den Kommentaren wahrscheinlich der Teufel gemeint ist. Es liegt also nahe, in ق eine Abkürzung von قرينه zu sehen.

In Sure 20 (طه) begegnet uns der Name eines sonst nirgends genannten heiligen Tales طُوًى (Vers 12). Man darf daher vielleicht طه als Abkürzung von طُوًى betrachten. Das ه ist möglicherweise ein alter Schreibfehler. Oder sollte damit هرون gemeint sein?

1) Es soll Ḥabīb al-Naǧǧār gewesen sein, dessen Grab noch heute in Antiochien verehrt wird. In Wirklichkeit liegt die Legende des in der Apostelgeschichte 11, 27–30 und 21, 10 f. genannten Agabus zugrunde.

Jedenfalls kommt dessen Name in keiner anderen Sure so häufig vor (4 mal) wie gerade in dieser.

Sure 68 führt nach dem ersten Wort die Überschrift القلم, aber daneben auch ن. Hätten wir ein Stichwort zu wählen, so könnte es nur مجنون sein, das sozusagen das Thema der Sure bildet und darin dreimal vorkommt. Ich möchte darum den Buchstaben *nūn* als eine spielerische Abkürzung von *mağnūn* betrachten.

Fragen wir nach den Motiven, die in diesen fünf Fällen zur Abkürzung der Überschrift geführt hätten, so lassen sich naturgemäß nur Vermutungen vorbringen. Daß man das anstößige مجنون durch ein harmloses ن ersetzt hat, wäre wohl begreiflich. Bei يسعى, قرينة und طوى ließe sich denken, daß man das Rätselhafte der Persönlichkeit bzw. der Örtlichkeit durch die nur andeutenden Buchstaben zum Ausdruck bringen wollte. Bei الصافنات hat vielleicht das Bestreben, eine Verwechslung mit dem vorausgehenden الصافات zu verhüten, zur Abkürzung geführt.

Sure 68 bildet gewissermaßen den Übergang zu zwei anderen Fällen, wo wir neben der Überschrift eine individuelle Buchstabengruppe finden, es sind das die Suren 42: حم عسق und 19: كهيعص. Im ersteren Fall ist hier nur عسق zu berücksichtigen, da حم mit den übrigen حم-Suren zusammen zu besprechen wäre. Sollen aber عسق und كهيعص Abkürzungen sein, so werden sie wohl nicht ein einzelnes Wort, sondern eine Gruppe von Worten andeuten. Gehen wir Sure 42 unter diesem Gesichtspunkt durch, so finden wir in Vers 16 den bedeutungsvollen Satz: لعل الساعة قريب, als dessen Abkürzung offenbar عسق gelten kann[1]). In Sure 19 finden wir in Vers 85 die eindrucksvolle Tatsache ausgesprochen, daß die Götzen ihre Anhänger am jüngsten Tage verleugnen werden: كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا. Davon scheint كهيعص eine Abkürzung zu sein. Jedenfalls würde Anfang und Schluß genau stimmen, ك würde كلا, عص würde عليهم ضدا bedeuten, das ه könnte Abkürzung von هم in عبادتهم sein, ي Abkürzung von

1) Darnach erklärt sich auch die Tatsache, daß Ibn Mas'ūd nur سق liest; hier ist eben das لعل nicht berücksichtigt. — Die oben gegebene Deutung von عسق wurde übrigens, wie ich nachträglich bei Schwally S. 73 finde, schon von O. Loth im Jahre 1881 vorgeschlagen. Sie konnte aber keinen Eindruck machen, weil seine übrigen Kombinationen, wie Schwally mit Recht bemerkt, allzu willkürlich sind.

يكونون. Möglicherweise ist der mittlere Teil der Buchstabengruppe schon frühzeitig durch Abschreiber entstellt worden. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls ist die Übereinstimmung eine so große, daß sie schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann.

War es uns in den bisher behandelten Fällen möglich, die Auflösung der Abkürzungen unmittelbar aus der betreffenden Sure zu entnehmen, so werden wir bei den übrigen Siglen, die durchweg mehreren Suren gemeinsam sind, einen anderen Weg einschlagen müssen. Es wird sich darum handeln, gewisse innere oder äußere Beziehungen zwischen diesen Suren zu finden, auf Grund deren ihnen die Buchstaben vorgesetzt wurden, und es liegt auf der Hand, daß die Deutung hier nicht den gleichen Grad der Sicherheit erreichen kann wie in den vorausgegangenen Fällen. Es soll hier auch nicht in eine Erörterung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten eingetreten, sondern nur die Richtung angedeutet werden, in der wir vielleicht mit einiger Aussicht auf Erfolg suchen dürfen. Eine innere Beziehung läßt sich, soviel ich sehe, am leichtesten bei den طواسين-Suren (26: طسم, 27: طس, 28: طسم) auffinden, und zwar besteht sie darin, daß alle drei mit der Mosesgeschichte beginnen. Da nun die dem Moses zu teil gewordene Gotteserscheinung auf dem Berg Sinai einen besonders tiefen Eindruck auf Muhammed gemacht zu haben scheint, so könnte man vermuten, daß in طس eine Abkürzung von طور سينين (Sure 95 2) stecke und in م eine solche von موسى. Die Richtigkeit dieser Deutung läßt sich natürlich nicht beweisen, aber sie schwebt wenigstens im Gegensatz zu den sonst gegebenen nicht völlig in der Luft.

Wenn wir uns an den schon oben angeführten Vers 15 87 erinnern: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den *maṯānī* und den gewaltigen Qoran", so werden wir annehmen dürfen, daß man schon sehr früh die Frage gestellt hat, was unter den sieben *al-maṯānī* zu verstehen sei. Hat man sie — ob mit Recht oder Unrecht — als Suren gedeutet, so lag es nahe, daß man die betreffenden Suren auch äußerlich gekennzeichnet und ihnen الم vorgesetzt hat. Es wären dies die Suren 2, 3, 29, 30, 31, 32; als siebente käme vielleicht Sure 7: المص in Betracht[1]) oder Sure 13: المر, falls das م hier nicht auf einem Fehler beruht, da sie mitten unter die الر-Suren eingereiht ist. المص wäre in الم ص zu zerlegen und ähnlich wie حم عسق zu beurteilen. Aber auch hier läßt sich gar nichts beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen.

Was schließlich noch حم und الر anlangt, so sind die Erklärungsmöglichkeiten dafür jedenfalls durch die obigen Aus-

1) Daß Sure 7 von 3 getrennt ist, spricht natürlich wieder gegen eine solche Zusammengehörigkeit.

führungen enger begrenzt worden. Ich möchte mit neuen Vermutungen ganz zurückhalten, aber darauf hinweisen, daß حم auch خم oder جم darstellen kann, so daß man es als Abkürzung von جهنم oder جحيم fassen dürfte, falls innere Gründe dafür sprechen sollten [1]). Für الر liegt immer noch die Deutung الرحمن am nächsten; ob man es auch als ابر fassen und dann ابراهيم dahinter suchen darf, müßten die Kenner der arabischen Palaeographie entscheiden.

Nachtrag. Herr Prof. *Stumme* weist mich auf die Möglichkeit hin, daß Muhammed von dem bei den *Juden* so üblichen Wortabkürzen irgendwie (Schreibstube? Friedhof?) Kunde erhalten und diese Praxis habe nachahmen lassen. Ich halte diese Vermutung nicht nur für ganz ansprechend, sondern es ließe sich, wie ich glaube, mit deren Hilfe auch einigermaßen begreiflich machen, warum die Buchstaben fast nur in der ersten Hälfte der Suren sich finden und warum sie bei den späteren medinischen Suren wieder ganz fehlen. Legen wir nämlich die von *Nöldeke* aufgestellte Chronologie der Suren zu grunde, so ergibt sich folgendes:

1. Unter den 48 Suren der *ersten* mekkanischen Periode, die wegen ihres geringeren Umfangs durchweg hohe Nummern (über 50) tragen, findet sich nur eine mit Sigle, nämlich 68 (ن).

2. Von den 21 Suren der *zweiten* mekkanischen Periode sind es 10, also fast die Hälfte: 15 (الر), 19 (كهيعص), 20 (طه), 26 (طسم), 27 (طس), 36 (يس), 38 (ص), 43 und 44 (حم), 50 (ق).

3. Von den 21 Suren der *dritten* mekkanischen Periode sind es 16, also über zwei Drittel: 7 (المص), 10. 11. 12. 14 (الر), 13 (المر), 28 (طسم), 29. 30. 31. 32 (الم), 40. 41. 45. 46 (حم), 42 (حم عسق). Dazu wäre nach oben S. 11 noch 39 zu stellen.

4. Von den 24 *medinischen* Suren tragen nur 2 und 3 Buchstaben: الم.

Wenn wir diese Verhältnisse auf grund der angegebenen Vermutung ausdeuten wollen, so wäre anzunehmen, daß dem Propheten erst am Ende seiner eigentlich enthusiastischen Periode die jüdische Praxis der Abkürzungen bekannt geworden sei und daß er sie während seiner weiteren mekkanischen Zeit in steigendem Maße nachgeahmt habe, also um dieselbe Zeit, da er mit Vorliebe biblische Stoffe verwertete. Nachdem er sich später in Medina mit den Juden entzweit, hätte er die Praxis wieder aufgegeben.

Es scheint mir aber nicht notwendig, in allen Fällen eine Gleichzeitigkeit zwischen der Abfassung oder Redaktion der Suren und ihrer Siglierung anzunehmen, sondern es wäre ebensogut denkbar, daß einer Sure erst später die Buchstaben vorgesetzt oder daß eine Reihe bereits vorhandener Suren nachträglich durch gemeinsame Siglen zu einem Corpus zusammengefaßt worden seien. Zur Klärung dieser Fragen sind weitere Spezialuntersuchungen erforderlich.

---

1) Tatsächlich kommen die Bezeichnungen für Hölle (النار, جحيم, جهنم) in den حم-Suren (39—46), allerdings auch in den beiden unmittelbar vorhergehenden 37 und 38, besonders häufig vor. Während diese 10 Suren nur etwa ein Zehntel des ganzen Qoran ausmachen, enthalten sie den vierten Teil der genannten Höllenbezeichnungen. Diese stehen also hier $2^{1}/_{2}$ mal so oft als nach dem Durchschnitt zu erwarten wäre.

Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten.

Von

Enno Littmann.

C. Conti Rossini hat seinen vielen Verdiensten um die Kenntnis der Geschichte, Literatur und der Sprachen Abessiniens ein neues Verdienst hinzugefügt, indem er die in den nachgelassenen Papieren von C. Mondon-Vidailhet enthaltenen Harari-Texte der Wissenschaft zugänglich machte; er hat sie unter dem Titel 5 *Testi in lingua harari* in der *Rivista degli Studi Orientali* Vol. VIII, S. 401 ff. herausgegeben und ins Italienische übersetzt. Dies Verdienst ist um so größer, als Herr Conti Rossini durch sein Amt als direttore generale del Tesoro nur wenig Zeit für wissenschaftliche Arbeit übrig hat und das Manuskript, das ihm zur Verfügung 10 stand, nach seiner Mitteilung malissimo scritto war. Wenn man von der Übersetzung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, das Mondon-Vidailhet in seiner Skizze *La langue harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghê*, Paris 1902, S. 71—75 herausgab, absieht, so haben wir hier die ersten zusammenhängenden mit 15 äthiopischen Lettern geschriebenen Harari-Texte; diese sind aber bedeutend wichtiger als jenes Gleichnis, da sie Originaltexte, keine Übersetzung aus dem Amharischen sind. Sie enthalten zwar viele Mängel, auf die Conti Rossini auch gebührend aufmerksam macht. Gerade darum, und auch, weil die Harari-Sprache noch so 20 wenig bekannt ist, verdienen sie ein sorgfältiges Studium seitens der Fachgelehrten. Der Erleichterung und Förderung dieses Studiums sollen die folgenden Zeilen dienen.

Der erste Schritt zur wissenschaftlichen Erfassung jener eigentümlichen und in mancherlei Hinsicht recht wichtigen Sprache wurde 25 im Jahre 1869 von Praetorius getan in seinem Aufsatze „*Über die Sprache von Harar*", in dieser *Zeitschrift* Bd. 23, S. 453—472; ihm stand damals nur sehr dürftiges Material zur Verfügung, innerhalb dessen aber die Mitteilungen des mutigen Reisenden und Forschers R. Burton bis heute ihren Wert behalten. 30

In einem der nächsten Hefte der *Zeitschrift für Assyriologie* soll ein Aufsatz von mir über „Die Partikel *ma* im Harari" erscheinen; auf diesen Aufsatz habe ich hier gelegentlich zu verweisen, und führe ihn unter der Sigle *Lma* an. Andere Abkürzungen sind:

CR = Conti Rossini. — MV = Mondon-Vidailhet.
Bu = Burton, *First Footsteps in East-Africa*, London 1856.
PH = Paulitschke, *Harar*, Leipzig 1888.
PB = Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somâl, Galla und Harari*, Leipzig 1888.
RB = Robecchi Bricchetti, *Nell' Harar*, Milano 1896.

Ich zitiere die Texte Conti Rossini's nach den einzelnen Abschnitten und ihren Zeilen. Von vornherein sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, daß die Orthographie der Texte CR sehr im Argen liegt. Das ist bei einem ersten Versuche, diese Sprache schriftlich zu fixieren, nicht verwunderlich, zumal nicht ein europäischer, phonetisch geschulter Gelehrter diese Aufzeichnung gemacht hat, sondern ein Eingeborener, der die ihm bekannte amharische Schreibweise auf seine Muttersprache übertrug und dabei, wie es auch bei den Anfängen mancher Schriftsprachen vorgekommen ist, nicht sehr konsequent verfuhr. Diese Inkonsequenz bezieht sich in unserem Falle hauptsächlich auf die Schreibung der langen und kurzen Vokale und auf die Wiedergabe der Gutturale (d. h. Laryngale ʾ, ʿ, ḥ und velares ḫ); das ist aus dem Amharischen ohne Weiteres verständlich. Aber während im Amharischen ሀ, ሐ, ኀ gleichermaßen wie *h* gesprochen werden und auch ኸ und ሀ für einander eintreten, muß angenommen werden, daß es im Harari noch alle drei Laute *h*, *ḥ* und *ḫ* gibt. Das *ḥ* ist durch Bu und durch arabische Umschriften in der Paulitschke'schen Liederhandschrift (vgl. Lma, Nr. 49) ausdrücklich bezeugt; *ḫ* findet sich als ኸ häufig bei CR und MV, aber auch als *kh*, *ch* in den Umschriften bei Bu, PH, PB und RB. Wahrscheinlich hat das Harari hier den Lautbestand des Tigriña; d. h. altes ሀ bleibt *h*, altes ሐ und ኀ erscheinen als *ḥ*, dagegen tritt ኸ neu auf als spirantisiertes ከ und in arabischen Lehnwörtern. Wenn altes *ḥ* und *ḫ* als *h* oder sogar als ʾ erscheinen (Lma, Nr. 13), so liegen amharische Lehnwörter oder amharisch gesprochene Lehnwörter aus dem Geʿez (Kirchensprache) vor. Das ʿ wird auch durch Bu und die Liederhandschrift bezeugt. In den europäischen Umschriften erscheint es nur ganz gelegentlich bei Bu und PB. Bei MV und CR herrscht große Unsicherheit über አ und ዐ; manchmal wird ʾ nach amharischer Weise durch ዐ bezeichnet.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier jedes einzelne Wort bei CR, in dem m. E. ein Vokal oder ein Guttural besser anders zu schreiben wäre, anführen würde. Ich beschränke mich darauf, Schreibfehler oder Druckfehler der Nicht-Gutturalen anzugeben und Verbesserungs- oder Ergänzungsvorschläge zur Übersetzung und zum Verständnisse der Texte zu machen. Gelegentlich solcher Vorschläge werden dann auch die Gutturale und die Vokale in der nach meinem Dafürhalten richtigeren Gestalt gegeben. Ein großer Mangel ist das Fehlen eines Zeichens für kurzes *u* in der äthiopischen Schrift. Kurzes *i* läßt sich leicht durch den sechsten Vokal, den man wohl

am besten durch *ə* umschreibt, bezeichnen. Ob man kurzes *u* mit dem zweiten oder sechsten Vokal schreiben soll, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist der sechste doch vorzuziehen, zumal wenn *u* in der Nähe eines langen *ū* steht (ቆቱል = *qutūl*), weil dann eine Art Vokalharmonie eintritt.

1 1–3 አሚር ፡ ኑር ፡ አፍተልቢ ፡ ዲጂመ ፡ ጌይ ፡ አሚር ፡ ኑር ፡ ደዊት ፡ ልጂ ፡ ዘመንቢ ፡ ዝቼኸለ ፡ ኻኚ ። CR faßt ቢ hier in der Bedeutung „in, nach" und übersetzt ዝቼኸለ ፡ ኻኚ „der es baute, war er". Ich glaube, eine glattere Übersetzung ergibt sich, wenn man ቢ hier in seiner anderen Bedeutung „von" faßt und ዝ[ተ]ቼከለ als Passiv liest. Dann vermeidet man den Wechsel im Numerus der beiden Verba und hat ጌይ als Nominativ; man hätte sonst eher ጌዩ (Akkus.) hier erwartet wie 7 3 und 8 26 oder ጌዩው wie 7 2. So wäre zu übersetzen „Emir Nūr kam von Aftal (d. i. Zaila'), und dann geschah es, daß Harar in des Emirs Nūr, des Sohnes Davids, Zeit erbaut wurde". Daß Harar in der Zeit des Emirs Nūr (2. Hälfte des 16. Jahrh.) neuerbaut wurde, wird mehrfach überliefert. Nūr wird auch als Sohn des Muǧāhid bezeichnet; PH, S. 224. Hier ist er der Sohn David's; und zwar wird letzterem Namen die christlich-abessinische Form gegeben (ደዊት, besser ዳዊት), während in 3 2 die arabisch-islamische Form ደውድ (besser ዳውድ) steht. — Die Postposition ቢ kann, wie im Minäo-Sabäischen, die Bedeutung „in" (ב) sowohl wie die Bedeutung „von" (מִן) haben; sie steht ferner beim Komparativ und ist öfters durch „gegen" zu übersetzen, wie das amhar. በ. An Umschriften finden sich *ba*, *be* und *bi* bei PB, *bay* (d. i. *bē*) und *be* bei Bu; *be* bei RB. Sie kann gelegentlich auch die Richtung bedeuten, wie z. B. CR 7 4; und so wäre grammatisch gegen die Übersetzung CR's nichts einzuwenden, aber die oben gegebene Erklärung ist sachlich wahrscheinlicher. — ቼኸለ (Ge'ez ተከለ) wird vom Bauen von Häusern, Städten und Festungen gebraucht; vgl. noch CR 4 9. 12. 5 4. 6, ebenso *čécheli gar* „ein Haus bauen" bei PB (d. i. ቼኸሊ ፡ ገር „baue ein Haus", mit *-ī* im Auslaut, vgl. Lma, Nr. 38); daneben kommt auch noch die ursprüngliche Bedeutung „einpflanzen" vor, vgl. *macekal*, d. i. መቼከል oder መቼኸል, RB „costruire" und „impiantare".

1 5–6 ዘአደረቢው ፡ አቃይቢ ፡ ሀፍ ፡ ባየመ ፡ እላ ፡ ጌይ ፡ ግረገለ. Hier ist in አቃይቢ wiederum ቢ = „von ... weg", während in dem ersten Worte ቢ = „in" ist. Also „von dem Orte, an dem er lagerte, erhob er sich und ging dann nach Harar zurück". Vgl. Lma, Nr. 2. Statt አደረ (Ge'ez ኀደረ) steht sonst ሀደረ CR 1 5. 9 28; vgl. *heder*, *hedero*, *hadarkhú* bei Bu. Wahrscheinlich ist im Harari ሐደረ zu schreiben, wie im Tigriña (nach genauerer Schreibweise); አደረ ist ein Amharismus. Das Relativpronomen lautet ዝ; hier ist der Vokal *-a* in ዘ durch das folgende እ hervorgerufen.

1 9–11 አተ ፡ ሜቱው ፡ እግናኸው ፡ ሀጢው ፡ ዝገደልኸ ፡ ሰእ ፡ ከርሲዘ ፡ ቀደድመ ፡ አዷጀለኝ ፡ ባየ ፡ አብዳል ። Statt ቀደድመ lies ቅደድመ; vgl. Lma, Nr. 35. — CR übersetzt zweifelnd „questo *ciūt* ho piantato":

doch ich kann in እግናኽው weder der Form noch der Bedeutung nach einen solchen Sinn erkennen. Hier findet eine symbolische Handlung statt, wie z. B. auch CR 9 9 ff.; aber ihre eigentliche Bedeutung ist mir unbekannt. In እግናኽው kann ich nur eine Imperfektform erkennen, und zwar die 1. Pers Sing. des zusammengesetzten Imperfekts, dann ist -ው entweder gedankenlos nach dem vorhergehenden -ው wiederholt oder als -ወ „und", das öfters enklitisch an das vorhergehende Wort angehängt wird (CR 2 11. 2 13. 4 2. 5 2 u. ö.), zu erklären. እግናኽ möchte ich dann zu እገኛኽ „ich werfe" verbessern; vgl. *ghínbá*; *ginyă* Bu „throw", *giñ* „werfen; abschießen; stoßen" PB, Infin. *maggña* „gittare" RB. Der Stamm lautet demnach ገኘ (vgl. Ge'ez ገነየ). Danach wirft Abdāl wohl ein Ḳāt-Blatt oder einen Ḳāt-Zweig hin oder spuckt gekaute Ḳāt-Blätter aus. — እታ wird bei Bu *itta* umschrieben und „she" übersetzt; MV S. 26 gibt die Form als Fem. des Demonstrativ-Pronomens „diese"; PB hat *itá* „sie". Als Personalpronomen „sie" 3. fem. Sing. dient sonst *'azē* oder (arab.) *hīa*; vgl. Lma, Nr. 20. Vielleicht hängt እታ mit dem gleichbedeutenden Somali-Worte *ta* zusammen. — Der Satz wäre zu übersetzen: „Dies (Stück) Ḳāt werfe ich hin, und wenn (ሰእ = ساعة) du den Kaiser (ሀጤ = ሐጼ) getötet hast, zerschneide seinen Leib und dann bring ihn mir!" sagte Abdāl.

1 13 እሚር ፡ ኑር ፡ ዘመንቤ ፡ ጎሀይ ፡ የሽም ፡ እሰናር ። „In des Emirs Nūr Zeit machte man kein Hirsebier". — Zu ጎሀይ vgl. Lma, Nr. 3. — CR setzt ein Fragezeichen hinter የሽም. Ich würde eher የሹም oder ያሹም erwarten, also Imperf. 3. Pers. Plur. mit dem ም der Negation, das beim zusammengesetzten Impf. vor das Hilfsverb tritt. Der Vokal der 1. Silbe des Impf. von እሽ „machen" (vielleicht urverwandt mit עשׂה) schwankt nach den Gewährsmännern zwischen *a*, *ā* und *ä*; auslautend *ū* und *ō* wechseln bei CR und MV oft ohne ersichtlichen Grund. Leider gehen bei MV die Formen des Indikativs Impf. und des Jussivs bei bilitteralen Verben so durcheinander, daß ich keine feste Regel aufstellen kann. Von እሽ gibt MV S. 53 f. ያሽ für beide Modi an; aber *yāš* ist bei PB mehrfach und bei RB zweimal (s. v. „benefattore" und „rivenditore") belegt. Vielleicht unterschieden ያሽ und የሽ sich ursprünglich wie Indikativ und Jussiv und sind dann gleichbedeutend geworden.

1 16 Statt ሰችመ lies ሲችመ „trink und dann ..."; vgl. Lma, Nr. 36.

1 17 Statt ሳችመ lies ሰቸመ „er trank und dann ..."; vgl. Lma, Nr. 3.

2 2. 3 Da CR 8 2. 11. 9 2 ኢፋት und እፋት durch „Schoa" übersetzt ist, steht እፋት hier wohl auch in der gleichen Bedeutung.

2 10 Statt ጎዳተኽ lies ጎይታኽ „dein Herr". Bu gibt *goitá* „god" mit langem *ā*; auch im Tña hat das Wort ein langes *ā* im Auslaut. Wenn kein Suffix folgt, kann das lange *ā* des Auslauts allerdings verkürzt werden.

2 11 Statt ዲንበጠመ „er erschrak und dann ..." besser ደ-". Vgl. Lma, Nr. 4.

2 13 ጂ፡ቲ „sie kam" ist wohl fehlerhafte Schreibung für ዲጆቲ. Über das Verbum vgl. Lma, Nr. 5.

2 14 የደሙ wird von CR als amharisch aufgefaßt „del suo sangue". Besser ያደሙ „jenes Blut" (Akk.) als Harari-Form; vgl. Lma, Nr. 20.

2 16—17 ፈረዝ ፡ አሌጢበ ። እማም ፡ አህመድ ፡ ኩት ፡ ኻንቲመ ፡ አስከሬቹው ፡ አገበአተዮ ፡ አገበአተዮማ ፡ አሚርኻ ፡ ሞተ ፡ በተዮ ። „Sie ließ [Leute] mit dem Pferde gehen. Indem sie wie der Imam Aḥmad war, versammelte (?) sie seine Soldaten; nachdem sie sie versammelt hatte, sprach sie zu ihnen: ‚Euer Emir ist tot!'" — Die Schreibung ፈረዝ wechselt mit ፈረስ MV S. 13, 15. Die Umschriften bei Bu, PB, haben stets *faras*, wenn das Wort ohne Endung steht. Bei Antritt von vokalischen Endungen pflegt das *s* stimmhaft zu werden; vgl. MV S. 13, 15, Bu S. 519. — አሌጢበ ist in *'alēṭ-tī-bä* zu zerlegen; über *-tī* vgl. Lma, Nr. 19. Zur Etymologie von ሌጠ vgl. Lma, Nr. 22; zur Erklärung des folgenden Satzes s. Lma, Nr. 21.

3 1 Statt አሚራት lies አሚራች „die Emire". አሚራች ፡ ሱምዝዩ würde wörtlich heißen „der Name der Emire"; gemeint ist natürlich „die Namen der Emire". Aber es scheint zu genügen, daß der Pluralbegriff durch አሚራች und ዝዩ (Suff. 3. Pers. Plur., wechselt mit ዝዮ) ausgedrückt wird; ähnliches kommt im Türkischen vor.

3 1–2 ጌይ ፡ ደችቤ ፡ ዝነገሳች ፡ ህያች ፡ ንተዩ „die im Gebiete von Harar herrschten, sind diese". Auffällig ist die nominale Endung *-āč* am Verbum; nach allen Analogien aus anderen semitischen Sprachen würde man hier im Harari ዝነገሱ mit verbaler Pluralendung erwarten. Aber wir sind schon durch das Amharische daran gewöhnt, daß ein Relativsatz substantiviert wird, freilich nicht in dem Maße wie hier, daß statt der Verbalendung eine Nominalendung eintritt. Über die weiteren Zusammenhänge, in die diese merkwürdige sprachliche Erscheinung zu stellen ist, vergleiche man H. Jacobi, *Compositum und Nebensatz*, Bonn 1897, besonders S. 26 ff. Andere Beispiele aus dem Harari sind ምይ ፡ ይመሉዘላችሌ ፡ ... አህድ ፡ ረጥሊ ፡ ቲምር ፡ ይሰጠዮ ፡ ናር ፡ ጪቢ ፡ ያሹዘላችሌ ፡ ከአት ፡ ከአት ፡ ቀርሺ ፡ ይሰጠዮ ፡ ናር CR 4 10-12 „denen, die Wasser füllten, gab er ein Pfund Datteln; denen, die Lehm zubereiteten, gab er je zwei Thaler"; *abôčāču châin zitajâču metuachâbi jimâch tújuchāl* PB S. 94[a], d. i. አበቻቹ ፡ ኻይን ፡ ዝተያቹ ፡ መትወኻብቤ ፡ ይመሕጡዩሃል „die Männer (Akk.), die betrügerisch sind (Akk.) beim Handel, die schlägt man"; *usuâč jegassizitajāč malbák jagañējahāl* PB 94[b], d. i. አሱአች ፡ የገሲ ፡ ዝተያች ፡ መልበቅ(... ክ) ፡ የገኘዮሃል „die Leute (Nom.), die schlecht sind (Nom.), trifft Strafe". (Zur Erklärung nur Folgendes: ታ ist Abkürzung oder Nebenform für ንታ, bezw. እንታ „er ist"; davon lautet der regelrechte Plural ተዮ, vgl. MV, S. 33, hier im substantivierten Relativsatze jedoch ተያች. — የገሲ (*yagássī*) ist das gewöhnliche Wort für „schlecht, schlimm"; es ist aus dem Somali *yaqyáqsi*, Reinisch, *Wörterbuch* S. 389 „Gegenstand, welcher ekelerregend wirkt" entlehnt. — እሱእ „Mann" ist aus Ge'ez ሱብእ durch Vorschlag von እ, wie auch in *'ürûs* „Kopf", *'üsûk* „Dorn" شوك u. a. m., und durch Vokalisierung des *b* (*ḇ*) gebildet.

— Die Wurzel *labaka* (*labaqa*) kann ich nur noch durch *libák* „strafen" PB s. v. belegen. Es bleibt zweifelhaft, ob ከ oder ቀ anzusetzen ist. Nach dem Arabischen wäre *k* wahrscheinlicher, nach dem Amharischen jedoch *q*). Neben diesen Relativsätzen stehen aber auch solche mit verbaler Pluralendung; vgl. CR 6 15. 8 23. Und MV gibt S. 41 als negatives Relativpartizip im Plural ዝለሰገዱ, eine Form, die m. E. noch der Bestätigung bedarf. Jedenfalls bedarf die ganze Frage noch einer eingehenderen Untersuchung auf Grund umfangreicheren und genaueren Materials. Dabei wird sich wohl herausstellen, daß die Substantivierung nur unter bestimmten Bedingungen stattfindet und daß dieser Sprachtyp ein Herabsinken in eine primitivere Stufe der Sprachentwicklung bedeutet, da ja das ältere abessinische Semitisch bereits den vollentwickelten verbalen Relativsatz mit Relativpronomen hatte.

3 3 ff. Hier werden die Emire von Harar mit genauer Angabe ihrer Regierungsdauer aufgeführt. Dabei wäre einiges über die Monatsnamen zu bemerken. Die Harariner haben als Muslime selbstverständlich die islamische Zeitrechnung und das islamische Jahr; dabei haben sie aber die Monate mehrfach umbenannt. Es tut mir leid, daß ich bei meinem Artikel „Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate" (*Islam* Bd. 8, S. 228 ff.) diese Harari-Namen übersehen habe. Bu S. 535 beginnt das Jahr regelrecht mit *ashúrá*[1]) (*meharram*) und hat dann die islamischen Namen mit Ausnahme der vier *Maulûd*, die bei den Hararinern die Monate 3—6 darstellen, also die beiden Rabî' und die beiden Ǧumâdā. PB beginnt das Jahr mit *soumân*[2]), dem Fastenmonat, und hat im Allgemeinen dieselben Monatsnamen wie Bu, nur in etwas weniger genauer Form; aber für den letzten Monat, der dem *Ša'bân* entsprechen würde, hat er den Namen *sûti warhi*, der als ሱጢ auch bei CR 3 8. 15 vorkommt. M. E. ist sicher *sûtī* (ሱቲ) zu lesen, also der 8. Monat (von ሱቲ „acht", das als *sût*, bezw. *sot* bei allen Gewährsmännern verschiedentlich belegt ist); gerade dadurch wird auch bewiesen, daß die Zählung bei Paulitschke, wenn sie überhaupt richtig ist, erst eine sehr späte Neuerung ist. Die vier *Maulûd* (Bu *harad maulúd* including the two Rabia and the two Jamádí) müssen natürlich durch Beinamen unterschieden werden, da sonst zu große Unklarheiten entstehen würden; *maulûd* schlechthin könnte wohl nur der Geburtsmonat des Propheten sein, also Rabî' I., der bei den Türken *büjük mevlûd* „der große Geburtsmonat" heißt, oder es müßte für beide Rabî' stehen, die dann nicht als I. und II. unterschieden würden. Letzteres scheint CR 5 9–10; 9 8. 13 der Fall zu sein. Nun hat zwar PB einmal für seinen 8. Monat (das wäre der 2. *Maulûd*) *kamân maulût* und ein ander Mal für seinen 10. Monat (das wäre der 4. *Maulûd*) *maulût kamân*;

1) Auch die Türken gebrauchen *'Aschûre* für *Muharrem*; vgl. *Islam* 8, S. 234.
2) Über *Sôm* = *Ramadān* vgl. *Islam* 8, S. 235.

aber beide Ausdrücke gehen sicher auf seinen arabisch sprechenden Dolmetscher zurück, der sagen wollte, daß der betreffende Monat „ebenfalls (*kamân*) Maulûd“ heiße. Etwas weiter kommen wir durch die Bezeichnungen ነዺ፡መውሉድ CR 3 5. 12 und አትሪ፡መውሉድ CR 3 3, die jedoch leider nicht erklärt sind. M. E. muß ነዺ፡መ" heißen „früherer M.“, und አትሪ፡መ" „späterer M.“[1]; vgl. *nadî* bei Bu „in early part of“, *nádigir* PB „einst“, ein Wort, das vielleicht mit Tña ነድኤ „vorwärts treiben“ (= Tē ነድአ „schicken“) zusammenhängt, während ein Zusammenhang mit *wunduh* „before“ Salt, *A Voyage to Abyssinia*, App. I, S. X unwahrscheinlich ist; አትሪ erklärt sich leicht als Kontraktion von አተሃሪ CR 4 6 „darauf, danach“, *athari* RB „dopo; futuro“ (eigentlich *አትአሓሪ Part. AT 1 oder = *ተአሓሪ Part. T 1 von *አሐረ أخر). Es kommen folgende Daten in Betracht: 1. Emīr ʿAlī b. Dāūd (አሊ፡ዷውድ፡ልጅ) kommt zur Regierung am Freitag, den 22. አትሪ፡መውሉድ 1047; 2. Hâšim (ሃሽም) am Donnerstag, den 22. ነዺ፡መውሉድ 1073; 3. Ḥâmid (ሃሚድ) Sonnabend-Nacht, den 4. ነዺ፡መውሉድ 1146. Nach den Angaben bei Basset, *Chronologie des rois de Harar* (*Journ. Asiat.* 1914) S. 250 f. erhalten wir für diese Emire folgende Daten: 1. Freitag, 25. Ǧumādā I., 1047; 2. Freitag, 12. Rabīʿ II. (bezw. 11. Rabīʿ I.) 1073; 3. Sonnabend, 3. Rabīʿ I., 1146. Daraus können wir vorläufig nicht mehr schließen, als daß ነዺ፡መ" einer der beiden Rabīʿ, አትሪ፡መ" einer der beiden Ǧumâdā ist. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß CR 3 9. 11 der Monatsname አረፋ vorkommt; nach PB S. 76 und s. v. *aráfa* ist dies der Name des 4. Monats, „in welchem ein *îd gedîr* (großes Fest [d. i. ዒድ፡ግዲር]) stattfindet“, aber S. 73ᵇ sagt er, daß die Mädchen von Harar im Soumân eine ganze Woche hindurch das Fest der *aráfa* feierten. Mit አረፋ bezw. ዐረፋ (vgl. meine *Publ. Princet. Exped. to Abyssinia* I, S. 150) ist natürlich der Monat Ḏu ʾl-Ḥiǧǧa gemeint, da an seinem 9. Tage die berühmte Predigt auf dem Berge ʿArafāt gehalten wird. Wir hätten also folgende Monatsnamen nach den vorliegenden Quellen, wobei ich das Jahr wie Bu mit dem Muḥarram beginne: 1. ዐሹራ፡ oder ሞሐረም፡; 2. ሰፈር፡ oder ሰፈር፡ወርሒ፡; 3. und 4. ነዺ፡መውሉድ፡; 5. und 6. አትሪ፡መውሉድ፡; 7. ረጀብ; 8. ሸዐባን፡ oder ሱቲ፡ ወርሒ፡; 9. ረመጻን፡ bezw. ረመዛን oder ሰማን; 10. ሸዋል፡ bezw. ሹዋል፡; 11. ዙልቀዐዳ፡; 12. ዙልሒጃ oder ዐረፋ. Von diesen Namen sind bei CR in äthiopischen Buchstaben belegt: 1. wohl in አሹረ. s. u. zu 6 22; 2. ሰፈር፡ወርሂ 3 18; 3.—6. ነዺ und አትሪ፡መውሉድ s. o.; 8. ሱጢ፡ወርሂ 3 8. 15 (s. o.); 9. ረመጻን 3 16; 10. ሹዋል፡ወርሂ 3 6; 12. አረፋ፡ወርሂ s. o.

4 1. 3 Statt ዚኻነ lies ዝኻነ „was geschah“. Das Verbum für „sein, werden“ heißt sonst stets *ḫāna*; diese durch das Arabische beeinflußte Vokalisation der Verba med. *u* findet sich sonst bisher nur noch bei *ḫāra* „gehen“ und *nāra* (aus ነበረ) „sein“, vgl. Lma, Nr. 21.

1) Vgl. türkisch *Ilk mevlud* und *Son m.*, *Islam* 8, S. 234.

4 4 Zu እራዝ ፡ የሊብሰመ ፡ ምይ ፡ ይመጡናር vgl. Lma, Nr. 34.

4 5 እርገታም ፡ እራዝ ፡ ዝሰጤው ፡ ብላይ ፡ እላይዘው ፡ ይገድሊ ፡ ናር ። Statt ብላይ ist wohl እላይ zu lesen. Nach CR 9 16 bedeutet ቢላይ „invero“; das könnte auf arab. بلى zurückgehn. Sonst ist ብላይ
5 im Harari die gewöhnliche Postposition für „ohne, außer“, arab. بِلَا, vgl. *biláy* Bu s. v. „without reason, without hope“, *bilaj* RB s. v. „senza“, *ešîm bilâj* PB „barfuß“ (d. i. እሺን ፡ ብላይ „ohne Schuhe“); *alla bilai wakki lumelanam nabbilai sciafimu elanam* RB in *Rendiconti* 1892, S. 257, d. i. እላህ ፡ ብላይ ፡ ወኪሉም ፡ ኢለኛም ፤ ነቢ ፡
10 ብላይ ፡ ሸፊዑም ፡ ኢለኛም „außer Allah haben wir keinen Sachwalter; außer dem Propheten haben wir keinen Fürsprech“. Mit diesen Bedeutungen von ብላይ läßt sich die Stelle nicht erklären. Ich glaube daher እላይ ፡ እላይዘ wörtlich „der andre seinen andern“ in der Bedeutung „einander“ annehmen zu dürfen. እላይ „anderer“
15 ist verschiedentlich bei MV, Bu, RB und PB belegt; das reziproke Verhältnis wird bei MV, S. 65 durch እዘ ፡ እዘሊእቶቢ ausgedrückt, doch dies scheint mir nur eine mechanische Wiedergabe von amhar. እርስ ፡ በርሳቸው zu sein. Die Stelle ist am besten zu übersetzen „und die Galla, denen er Kleidung gegeben hatte, erschlugen einander
20 (d. h. im Streite um die Kleider). Zur Endung von ይገድሊ vgl. Lma, Nr. 19, 31, 38. Zu den Dingen, um die es sich hier handelt, bietet Bu hübsche Parallelen; S. 330 heißt es: „Up to the city gates (d. i. von Harar) the country is peopled by the Gallas. This unruly race requires to be propitiated by presents of cloth; as
25 many as 600 Tobes (d. i. ein in Ostafrika von Europäern und Arabern gebrauchtes Wort für die abessinische „Toga“, amhar. *šammā*) are annually distributed amongst them by the Amir“, und S. 455 heißt es, daß die Somali, die Burton's Expedition überfallen und beraubt hatten, „fought over pieces of cloth, which they tore with
30 hand and dagger, whilst the disappointed, vociferating with rage, struck at one another and brandished their spears“.

4 6 ዲሸመ „er kam und dann“ ist wohl nachlässige Sprech- oder Schreibweise für ዲዠመ; vielleicht ist *dīža-ma* gemeint.

4 7 Statt እርገታቸው lies እርገታቹው (Akk.), vgl. እርገታቹውም
35 5 4–5 „und die Galla“ (Akk.). Als Zeichen des determinierten, teilweise auch des indeterminierten Akkusativs dient -ū; diesem folgt in den Texten bei CR meist noch ein ው.

4 8 Statt በዩመ besser በየመ; vgl. Lma, Nr. 6.

4 12 ቀርሺ übersetzt CR mit „piastre“. Das läge ja nach am-
40 harischen Sprachgebrauche (ግርሽ, bezw. ቀርሽ) und dem arab. غرش bezw. قرش am nächsten. Aber 4 21 gibt CR es durch „talleri“ wieder und alle anderen Gewährsmänner geben dieselbe Bedeutung, vgl. *ḳarshí* Bu „dollar“, *qarsci* RB „tallero“, *garschi* PH S. 262 „Maria-Theresienthaler“, *kárši* PB „Thaler“, auch *kirshi* „dollar“
45 Bu S. 533, Z. 12; ebenso heißt ቀርሺ oder ቆርሺ im Tña „Thaler“. Die Piaster waren zur ägyptischen Zeit in Harar gebräuchlich, und

damals ist mit der Sache auch das Wort eingeführt worden, und zwar ein türkisches in Ägypten gebrauchtes Wort; vgl. *ahád maskînle ahássak sádneu* PB S. 94[a], d. i. አሐድ ፡ መስኪንሌ ፡ አሐድ ፡ ሳቅ ፡ ሰጥኔው ፡ „einem Armen gaben wir einen [großen] Piaster". ሳቅ ist das türk.-arab. صاغ, das in Ägypten oft ohne das dazugehörige 5 Substantiv قرش gebraucht wird.

4 13 Statt ክርሺ lies ኸርሺ, d. i. *ḥarši* „Garten", zur Wurzel ሐረሰ ፡.

4 17 ዚማረኬውም ፡ ማረኸመ „und nachdem er die, die er gefangen nahm, gefangen genommen hatte"; besser beide Male entweder mit 10 ኸ oder mit ከ; vgl. Lma, Nr. 7.

4 18 ገበእ ፡ ጊር und በየ ፡ ጊር sind besser nicht mit „während" (mentre) und dem Imperf., sondern mit „als" und dem Plusquampf. zu übersetzen. ጊር „Zeit" bedeutet als postpositive Konjunktion „als, wenn", und kann wohl auch mit dem Imperf. „während" be- 15 deuten; doch wird letzteres eher durch ዝ mit dem Imperf. ausgedrückt, vgl. CR 1 5. 2 7. 6 5. 8 14. MV Text 22—23. 35.

4 19 Statt አሌጥኩ „ich bin aufgebrochen" besser አሌጥኹ; vgl. Lma, Nr. 22.

4 20 Statt ኤዋጅ besser አዋጅ; vgl. Lma, Nr. 40. 20

4 21 Über das መ in በሉመ vgl. Lma, Nr. 50.

4 24—25 አሀድ ፡ ኡሱእ ፡ አሚር ፡ ገረበችቤ ፡ በዴ ፡ እስተዛክ ፡ ስጡኝ ፡ በየ ። CR übersetzt በዴ ፡ እስተዛክ durch „nel mio paese affinchè lo custodisca". በዴ kann „in meinem Lande" bedeuten; aber man würde hier doch eher በዴቤ (በድ = بلاد) erwarten, denn der bloße 25 Akkus. steht eher zur Bezeichnung der Richtung nach als der Ruhe an einem Orte. Bei dem folgenden Verbum ist in ዛኽ Relativpronomen und Hilfsverb enthalten (= Geʿez ዘሀሎኩ); der Vokal *a* vor dem Hilfsverbum ist das verkürzte Verbalsuffix der 3. Pers. masc. Sing., vgl. Lma, Nr. 18, 35. Als Hauptverbum bleibt also 30 እስተ-; darin glaube ich die Wurzel ወሰደ „fortführen" zu erkennen (vgl. Amhar.). Bu hat *ústí* „remove", eine Imperativform, die man nach Analogie anderer Verba am ehesten zu *አሰተ stellen würde, wie z. B. አበርዲ MV S. 48, Imperat. A 1 von በረደ „zu Ende sein"; wir hätten dann etwa *'ûsəd* (= *'ōsəd*) > *'ûsdî* (vgl. Lma, Nr. 38) 35 > *'ûstî*, und die letzte Form könnte dann zu *'ustī* verkürzt werden. Ich glaube, daß auch እስተ- hier als *'ust-* zu lesen ist, möchte aber, namentlich angesichts solcher Formen wie *tuldúmayt* Bu „woman (barren)", wörtl. *tuld-ūm-ēt* „sie gebiert nicht" (in Geʿez-Formen *ትወልድመ ፡ ኢሀለወት), und ዮዳል (lies ዩዳል) MV S. 13 „er liebt", 40 (d. i. *ይወድድ ፡ ሀለወ), ferner ይደኛዛል CR 4 30 „wer mich liebt", d. i. *yudd-añ-z-āl* (Geʿez *ይወደኒ ፡ ዘሀለወ), doch eher annehmen, daß *'ust-* hier direkt von *ወሰተ (= ወሰደ) abzuleiten sei, nicht von *አሰተ. Von *ወሰተ müßte aber der Imperat. *ውስት, nicht *ústí* lauten. Über die schwachen Verba im Harari sind wir jedoch noch 45 sehr unzureichend orientiert. Der ganze Satz würde dann in Über-

setzung lauten „einen Mann von des Emirs Verwandten, den ich in mein Land fortführe, gebt mir! sagte er“.

4 30 Die Formen des Verbs ተኬተለ „folgen“ (Amh. ተከተለ) sind besser entweder alle mit ኬ oder mit ኼ zu schreiben; vgl. oben zu 4 17.

5 3 መለእመ፡ አቀፈለ፡ CR übersetzt አቀፈለ nicht. Das Wort bedeutet „zuschließen“, also „er füllte an und schloß dann zu“; vgl. Lına, Nr. 8.

5 4 Statt ቾኸለ lies ቿኸለ „er baute“; vgl. oben zu 1 1–3.

5 5 ዘካ፡ እኚጂ übersetzt CR „granaglie portate“. Es ist möglich, daß der Tribut in Korn bestand; ዘካ (besser ዘኻ) bedeutet zunächst „Tribut, Abgabe“, vgl. *zakāh* Bu „tax (on land)“, und ist ein arabisches Lehnwort, زكاة bezw. زكا.

5 6 Statt ኸረዋ lies ኸረመ „er ließ graben und dann“.

5 6 አረየ „er legte“ ist mir sonst nie begegnet; auch werden die Verba tert. *u* und *i* im Harari wie im Ambar. durchgängig zu bilitteralen Themen. Ich glaube daher, daß dies Wort in አረደ zu verbessern ist, vgl. den Infinitiv *marad* bei RB „macinare; mettere; posare“.

5 8 ጁገልውም፡ ዘደመሰአታዮው(!)፡ ቿኸሉ፡ Das von CR mit einem Ausrufungszeichen versehene Wort ist in zwei Teile zu zerlegen ዘደመሰ፡ አታዮው. ጁገል „Kraal“ (vgl. *jugal* Bu „town-wall“, *čōgal* PB „Mauer“) ist das amhar. ጀጎል; ደመሰ ist natürlich das äth. ደምሰሰ, amhar. ደመሰሰ; አታዮው, besser wohl አታዩው, ist Akkus. von አታዩ „Ort“. Statt ዘደመሰ würde man eher ዝተደመሰ erwarten. CR hat dem Sinne nach richtig übersetzt; wörtlicher wäre „den Kraal, der zerstört ist, seinen Ort baut [wieder auf]!“

5 9 ምኸግርኽ፡ ቋርሁ. CR läßt das 1. Wort unübersetzt und gibt das 2. richtig durch „vigilate!“ wieder. Der Sinn des ganzen Ausdrucks muß etwa sein „Seid auf eurer Hut!“ Das Verbum ቋረሀ ist in der Bedeutung „wachen, behüten, pflegen“ bei CR, MV, Bu, RB und PB belegt. Für ምኸግር kann ich nur auf *mushgur* verweisen; dies bezeichnet nach Bu S. 81 die stark duftenden Blumen einer Aloe-Art, die von den Arabern in Jemen gern im Turban getragen werden. Dies Wort könnte dann vielleicht auf den Turban übertragen sein, und „hütet euren Turban“ würde, da die Gefahr von den christlichen Ambarern kommt, etwa bedeuten: Seid auf der Hut für eure Religion — da ja der Turban das Zeichen des Muslims ist — und auch für euch selbst!

5 11 Statt ዩትፎከር lies ዩትፎቀር „spielte“. Das Wort für „spielen, tändeln, singen“ hat nach CR 2 8, MV Text 36, Bu (*fakarr* „dance; song; poetry“) ein ቀ in der Mitte; ebenso steht تفقير in der arabisch geschriebenen Liederhandschrift, Zeile 37.

5 12 Statt መከገዘቤ lies መብገ[እ]ዘቤ „bei seiner Rückkehr“; vgl. 4 10 መብገእዘዬ „ihre Rückkehr“. Zu ገበእ wird also mit Metathese der Infinitiv መብገእ gebildet; vgl. auch *mabqaa* (l. *mabgaa*) RB

„rientrare". Umgekehrt neuarab. *yiqba* für *yibqa*; vgl. mein *Zigeuner-Arabisch*, Bonn 1920, S. 54.

5 13 Statt ፈት፡ናር lies ዩፈት፡ናር (oder ዩፈትሕ፡ናር) „er befreite"; das ዩ ist ausgefallen, weil das vorhergehende Wort auf -ī endigt. Das Verbum ፈትሕ kommt auch als ፈት ohne *ḥ* oder *h* im Auslaut vor. — Statt ኩራን lies ቁራን oder ቅርአን. Denn mag man das Wort hier durch „Koran" oder durch „Lesen" wiedergeben, es ist kaum denkbar, daß gerade dies Wort seinen ursprünglichen Anlaut nicht beibehalten hätte. Da nach PB *qorângēj* „Schule" bedeutet, also eigentlich „Ort des Lesens" oder „Ort des Korans" (= Koranschule), so wird hier ቁራን፡ጌይ፡ልጃቹ፡ኑ፡ይሊ zu übersetzen sein „zu den Schulkindern sprach er: kommt!"; ኑ = ኑእ (d. i. *nŭ'ū*, bezw. *nŭ'ū*) CR 4 7.

5 16 Statt እላ፡እዲንታ besser እላ፡እዶንታ „ist bis hierher". እላ = إلى „bis". እዶ heißt „hier", eigentlich ይዶ „hierher"; vgl. CR 1 18. 2 18. 4 32. 7 32. 8 30. 9 30, ferner *idday* Bu „here", *idé* PB „hier". Daneben kommt CR S. 407 in der Überschrift auch እንዶ vor.

5 19 ist ይኮታች von CR nicht übersetzt. Es bedeutet „diese beiden" (*yi-kōt-āč*) und ist eigentlich nur pleonastisch dem Satze hinzugefügt; es bezieht sich auf ʿAlī Riḍā und Aḥmad Rāmī, die vorher genannt sind. Die auffällige Pluralendung an dem Zahlwort (ኮት für ኮአት aus ክልአት) steht wohl, weil es hier substantivisch gebraucht ist.

6 7 Die Anführungszeichen in der Übersetzung sind etwas mißverständlich; der Sinn ist natürlich „Als sie, nachdem ich das Land eingenommen hatten, sagten: ‚Wir wollen gehn', sagte ich ihnen ‚Geht nicht!'" Ebenso auch in Z. 9, wo die Anführungszeichen hinter *partite* fehlen müssen; der Sinn ist „Ich sagte zu ihnen: „Geht nicht so! Ein Wort (እስናን wohl = እስናን = ስናን „Rede, Sprache, Worte", häufig belegt, wohl Metathese aus ንሳን = ልሳን) sagt mir, und dann geht!"

6 10 Statt ተቢእ lies ጡብዕ oder ጡብዒ = طبع „Siegel"; vgl. Lma, Nr. 27, und oben zu ሱጢ (S. 26), sowie zu 5 11 und 5 13 (ኩራን).

6 12–14 አሀድጌር፡እንው፡ሰደድኻኝ፡ዝኸሸኻኩት(?)፡እሸብላይ፤እኑው፡ምን፡ተትሂብረኛኽ። Es sind zu trennen አሀድ፡ጌር, ferner ዝኸሸኽ፡ኩት und እሸኽ፡ላይ (so wohl statt እሸብላይ, das sonst gar nicht zu erklären ist). Dann würde ich übersetzen: „Einmal hast du mich zurückgewiesen (wörtl. vertrieben); darüber, daß du, wie du gewollt hast, getan hast, was fragst (benachrichtigst) du mich?" — ሰደደ heißt sonst nicht „schicken" schlechthin (dies ist ላእኸ oder ገፈረ, vgl. Lma, Nr. 25, 26), sondern „wegjagen"; vgl. *masdad* RB „cacciare; scacciare". — ኸሸ ist das Harari-Wort für „wollen"; es wird bei CR und MV mit ኸ, in den europäischen Umschriften stets mit *kh* oder *ch* geschrieben. Also ist als Anlaut *ḫ* gesichert.

Da es zu Ge'ez ኅሠሠ gehören wird, ist die Lautgestalt, mit *ḫ* und *š* auffällig. Altes *ḫ* ist soweit ich bisher urteilen kann, nur noch in *maḫtût* „Leuchter, Licht" als solches erhalten; sonst ist es zu *ḥ* oder vielleicht auch zu *h* geworden. Das Verhältnis von *s* zu *š* 5 ist in den abessinischen Sprachen noch vielfach recht dunkel. Zu ላይ „über" vgl. MV S. 58, 70; sonst kommen auch die Formen ለእይ und ለሃይ vor. Als Postposition zu einem Verbalsatze ist es mir sonst nicht begegnet; man würde ein ዝ vor dem Verbum erwarten, aber dies kann wegen des vorhergehenden ዝ ausgefallen 10 sein. Andererseits ist mir ላይ bisher nur in lokaler, nicht in modaler Bedeutung begegnet. Immerhin ist die obige Übersetzung die beste, die ich für die schwierige Stelle bieten kann. አቶኄበረ heißt nach CR 1 7. 7 22. 8 25 sowie nach Bu und PB „fragen", nach RB auch „avvertire, informare". Letztere Bedeutung würde hier 15 besser passen, da es sich um eine Benachrichtigung handelt, denn nach 6 5 lautete das Schreiben des Emirs „Sechs Italiener sind in mein Land gekommen, und die habe ich getötet". Das Verbum አቶኄበረ ist wohl AT 2 zu خبر.

6 16—18 ፊረንጂ ፡ ጂንስቤ ፡ ዚናረ ፡ ፊረንሳዊቤ ፡ አባ ፡ ያእቁብ ፡ ጊሪክቤ ፡ 20 መኖሌ ፡ እርሊቤ ፡ ወለተ ፡ ማርያም ፡ ክያች ፡ ናሩ ። Statt ዚናረ lies ዝናረ kollekt. oder auch ዝናሩ im Plural; statt ጊሪክቤ lies ግሪክቤ, vgl. ambar. ግሪክ; statt ክያች lies ህያች „diese", vgl. CR 3 2, ferner *hiyyásh* Bu S. 523, *hijâč* PB S. 90 u. 92. Dann ist der Satz am ehesten zu übersetzen „Wer von fränkischem (d. i. europäischem) 25 Geschlechte war, — von den Franzosen Abbā Ya'qūb, von den Griechen Manole, von den Eingeborenen Walatta Māryām, diese waren es". Über „Fränkisch" vgl. meinen Artikel in der Festschrift für E. Kuhn. Mit Abbā Ya'qūb ist wohl der französische Missionar Bischof Cahagne gemeint. እርሊ bedeutet im Somali 30 „Land" und wird von Reinisch, *Wörterbuch* s. v. zu أرض gestellt. Dem Namen nach ist Walatta Māryām eine „eingeborene Christin", die sich wohl im Dienste eines der beiden eigentlichen Europäer befand; ich habe daher እርሊቤ (wörtlich „aus dem Lande") durch „Eingeborene" übersetzt, da das Wort in Parallele zu „Fran- 35 zosen" und „Griechen" steht. Letztere werden sonst nicht zu den „Franken" gerechnet.

6 20 Statt ብዮ „disse loro" ist besser ብዩዮ, wie Z. 16 u. ö., zu lesen.

6 22 አሹረ braucht sich nicht auf den *'ašūrā*-Tag zu beziehen; 40 eher bezeichnet es den Monat, s. oben S. 26.

7 8 Statt አዩ ፡ ቂሲ ፡ lies አይ ፡ ቂሲ ፡ „welches Maß" (قيس) d. i. „wieviel"; wie CR 7 20. 24; vgl. *ayyay sintá* Bu S. 533 an drei Stellen, wo es sich auf Umfang, Entfernung und Zahl bezieht, d. i. አይ ፡ ቂሲ ፡ ንታ ። Daneben kommt auch das Wort ምስቲ „wie viel" 45 vor, vgl. MV Text 14, *misti* Bu „how much; quantity"; *misti* PB. In diesem Worte wird ም aus ምን „was" verkürzt sein; ob aber

-ስቲ eine ganz starke Verkürzung aus *ስፍንቲ sein kann, bleibe dahingestellt.

7 10 ዎ ፡ ጎገ übersetzt CR „quella pelle“. Da mir ዎ im Harari in dieser Bedeutung nicht begegnet ist, lese ich ዋ und sehe darin das Somali Demonstrativelement *wā*; dies liegt ja auch vor in ዋቲ „siehe da“ CR 2 13. 7 11. 8 22, *vate* RB „ecco“, *wâti* PB „oho!“

7 12—13 Statt እሰጡመኚ lies እሰጡሜኚ „ich gebe nicht“, so nach allen anderen Belegen für die negierte 1. Pers. des Imperfekts.

7 16 Statt ዝግሀ ፡ ዘቁሲን ist besser ዝግሃዘ ፡ ቁሲን „das Maß seiner Breite (Ausdehnung)“ zu lesen; ebenso lies ዝግሃዘ ፡ ቁሲ in Z. 27.

7 18 Statt እርበየመ lies እፍ ፡ በየመ, wobei እፍ wie auch sonst zuweilen für ሁፍ steht, also „er erhob sich und dann“.

7 23 ከርሲኢ ፡ እልውደም nach CR „il mio ventre non ama“. Die Konstruktion ist nicht ganz klar. „Mein Leib, mein Inneres“ sollte, nach Analogie von ነፍሲ MV S. 29 und ähnlichen Formen, ከርሲ lauten (bezw. ከርሺ, vgl. MV Text 13, ኽርሲ vgl. PB s. v. *chúrssē*); aber PB S. 93[a] hat auch *charssia ustúbbe*, d. i. wohl ኽርሲዮ ፡ ውስጡቤ „in meines Herzens Innerem“. Dieser letzte Ausdruck ist an der Stelle mit einer Form von ወደደ verbunden, und daher ist man versucht auch hier ከርሲቤ zu lesen und zu übersetzen „Im Inneren wollte ich es nicht“; vgl. auch *galbiba* „herzlich“ PB s. v. (= „im Herzen“), እልውደም wäre dann *'al-əwədd-a-m* 1. Sing. Imperf. mit verkürztem Suff. der 3. Sing. masc. und mit Negation. In dieser Weise negierte Formen des Imperfekts sind selten. Eher würde man እልወደም *'al-wadda-m* als Perfekt lesen, und dann könnte ከርሲኢ bezw. ከርሲዮ („mein Herz“) bleiben.

8 4 እኽዮም kann nicht „i loro cereali“ bedeuten, das wäre auf Harari እኽይዝዮ; ich lese daher እኽዮም „und das Getreide (Akkus.)“ wie das vorhergehende ለሙም „und das Rindvieh (Akkus.)“.

8 10 Statt ደችሌ lies besser ደችቤ „in der Gegend“; denn ሌ bezeichnet sonst nur die Richtung, den Zweck usw., aber kaum die Ruhe an einem Orte.

8 18 እኻኽ ፡ ኩዘል ፡ በቅላ ፡ ዘው ፡ አትብክክ. — ኩዘል könnte für ኩት ፡ ዘል stehen, doch kommt auch sonst öfters ኩ statt ኩት vor. በቅላዘው „seine Hundert (Akkus.)“ nach sonstigen Regeln besser zusammen zu schreiben. Statt አትብክክ lies አትብክኽ, Imperf. 1. Sing. AT von በክ „weinen“ (*'atbək-āḫ* für *'atbak-āḫ*?). Demnach wäre zu übersetzen „wer wie du ist, hundert davon werde ich weinen lassen“, d. h. „Hundert wie dich werde ich zum Weinen bringen“.

8 19 እንቆረኝ übersetzt CR richtig „aspettami“. Ich würde aber እን ፡ ቅረኝ lesen, d. h. Personalpronomen zur Verstärkung des folgenden Suffixes und dann ቅር „bleibe, warte“ (*ḳirr* Bu „remain“) mit dem Verbalsuffix der 1. Pers. Sing., das hier, wie so oft in den semitischen Sprachen Abessiniens, dativisch zu fassen wäre.

8 22—25 ይንኩት ፡ በየ ፡ በዮ ፡ ግር ፡ ዋቲ ፡ በዬዮ ፡ ንጉሥ ፡ ወረቀት ፡ ዝገፈሩው ፡ ምን ፡ ይላል ፡ በዬ ፡ ግር ፡ አውኻ ፡ አወል ፡ ይጊብረኝ ፡ ዝናርኩት ፡ ጌብረኝ ፡ በየመ ፡ ገፈረ ። አይኩት ፡ ንኹናን ፡ በየመ ፡ አትሄበሬዮ ። Aus der Über-

setzung bei CR geht — wenigstens nach den Anführungszeichen — der Zusammenhang nicht ganz klar hervor. Ich verstehe den Text folgendermaßen: „Als sie sagten: „So hat er gesagt?“ — „Siehe da“, sprach er zu ihnen, „des Königs Brief, den er geschickt hat!“ Als sie sagten: „Was besagt er?“, sagte er: „Mit den Worten ‚Wie dein Vater früher mir Tribut zahlte, zahle du mir Tribut‘ hat er geschickt. Wie sollen wir sein?“ so fragte er sie. — Vielleicht ist statt ይንኩት zu lesen እይኩት „wie?“ Statt des dritten Wortes ባዮ besser ባዩ. Statt ይጊብረኝ besser ይግብረኝ (*yəgəbbər-añ*).

8 26 ንትማሀዋመ፡እመጀቤኔ፡ግር፡ጌዩ፡የንሳእመ፡ንግብረሃኔ፡ „Wenn er, indem wir kämpfen, uns besiegt, soll er Harar nehmen, und dann werden wir ihm Tribut zahlen“. Vgl. Lma, Nr. 47.

9 3 Statt ስእስቲ lies ስድስቲ „sechs“.

9 3–4 አብዱላሂም፡ዲጂ፡ባይቲ፡ሰመአ übersetzt CR „Abdullahi andò, la cosa sentì“. ባይቲ ist Infinitiv von ባየ „sagen“, vgl. MV S. 56, *baiti* RB „dire“. Das Wort wird aber auch in mancherlei anderen Bedeutungen gebraucht; vgl. RB s. v. „azione; esempio“ und unten zu 9 16. Hier hat es seine ursprüngliche Bedeutung, und ich übersetze „Und Abdullāhi hörte sagen: ‚Er (d. i. der Negūs) ist gekommen‘“. Dadurch wird auch der Wechsel des Numerus in ዲጂ und ሰመአ vermieden.

9 5–6 ኑጉስም፡እሱአች፡ጨርጨር፡ቦረዱ፡ባዩ። CR übersetzt „E il re agli uomini «In Cercer andate!» disse“. Diese Übersetzung setzt zum mindesten ቦርዱ voraus; wahrscheinlich würde aber auch እሱአቹ und ባዩዩ stehen. So wie die Worte lauten, kann nur übersetzt werden „Und ‚des Königs Leute haben Čärčär erreicht!‘ sagte man“. Dabei ist die Trennung des Genitivgefüges durch ም „und“ auffällig; möglicherweise soll dadurch ausgedrückt werden, daß dies ም zu dem ganzen folgenden Satze und nicht nur zu der vor ባዩ stehenden direkten Rede gehören soll. — Statt ኑጉስም natürlich besser ንጉሥም, da das Wort für den Herrscher in althergebrachter Weise mit dem Buchstaben ሥ geschrieben wird, so daß dieser Buchstabe sogar den Namen *nəgūs sā* „das *s* von *nəgūs*“ erhalten hat; vgl. meine *Ge'ez-Studien*, *Nachr. K. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen* 1917, S. 677 f., Guidi, *Vocabolario Amar.-Ital.* 119. Statt እሱአች besser እሱኣች. Über die Wurzel ቦረደ vgl. Lma, Nr. 4.

9 9 Statt ሱጉጅ lies ሱጉድ wie in Z. 11; vgl. *sugud* Bu S. 535, *sukkūt* PB s. v. und S. 76[a].

9 10 12 14 steht ዳ für das Pronomen „dieser“. Es ist nicht unmöglich, daß neuarabisches *dā* aus dem Ḥiǧāz oder aus Ägypten (zur Zeit der ägyptischen Herrschaft) ins Harari eingedrungen wäre, wie ja auch *hûa* und *hîa* aus dem Arabischen, *ətta*, *wā*, *wātē* aus dem Somali übernommen sind. Aber ዳ findet sich bisher nur an diesen drei Stellen. Sonst steht in allen Quellen stets ዩ, *yi*, *ji*, *ye*. Da ferner oben 2 10 ጎዳተኸ für ጎይታኸ und 7 8 እዳ für እይ steht, so glaube ich, daß auch für diese drei ዳ፡ doch ዩ፡ zu lesen ist.

9 11–14 አብዱላሂም፡ አሀድ፡ ሱጉድ፡ ቀንጼ፡ በርበሬ፡ ገፌረመ፡ እን፡

ጾ ፡ በርበሬኩት ፡ እማግደኻኽ ፡ በዩ ፡ ኡብዱላሂ ። መውሉድ ፡ አያም ፡ አስከሬቸ ፡ አገበሬቹው ፡ ፈጄ ፡ ኑጉሥ ። Ich würde, indem ich das Trennungszeichen ። hinter ፈጄ setze und ኑጉሥ (ንጉሥ) zum folgenden Satze ziehe, übersetzen „Und Abdullāhi, indem er ein Maß schwarzen Pfeffer sandte, — ‚Wie dieser Pfeffer, werde ich dich verbrennen', ließ Abdullāhi sagen. In den Tagen des Maulūd töteten die Soldaten die Hirten". Der König hatte dem Emir ein Maß Ṭēf (Poa Abessinica), d. h. unendlich viele kleine Körner, geschickt, um dadurch die Menge seines eigenen Heeres symbolisch anzudeuten. Darauf sendet der Emir schwarzen Pfeffer, um anzudeuten, daß man sich leicht Gaumen, Zunge und Kehle daran verbrennen kann. — Ein *sug(g)ūd* beträgt nach Bu S. 535 „neun Hände voll", nach PB S. 76[a] „zehn gehäufte Hände voll". — Statt ቀንዶ ist besser ቁንዶ zu lesen: Guidi, *Vocab.* S. 285, gibt für ቁንዶ ፡ በርበሬ „pepe dell' India"; Armbruster, *English-Amharic Vocabulary*, S. 216 unterscheidet genauer den gewöhnlichen roten Bärbärī von ቁንዶ ፡ በ" „black pepper". — Das von CR nicht übersetzte እማግደኻኽ (*'əmāgəd-aḫ-āḫ*) kann nur heißen „ich werde dich verbrennen"; die Wurzel ማገደ, die aus dem Amharischen bekannt ist, ist auch im Harari mehrfach belegt; vgl. CR 2 6, *mágad* Bu „burnt"; *mágdi* Bu „burn" (Imperat.); *mamágad* Bu „fire-wood"; *si-magada* RB „incendio"; *mamagad* RB „consumare"; *matmagad* RB „scottarsi"; *magáda* PB „Holz verbrennen"; *mâgadchu* PB S. 94[b] „ihr habt verbrannt". — አገበሬቹ übersetzt CR durch „contadini". Da aber Bu *agabarí* als „shepherd" und PB *agobári* als „Hirt" angibt, und da letzteres sich ohne weiteres an አጎበር „Zelt" CR 2 8 (ferner *agobar* RB „tenda", *ágobar* PB „Zelt") anschließt, wird auch hier አጎበሬቹ zu lesen sein; man würde freilich eher አጎበሬያች erwarten, vgl. ፈረንጂያች CR 6 15, ቱርኪያቸ CR 7 1–2. — ፈጄ wird zu amhar. ፈጀ gehören; es ist mir im Harari mit dieser Bedeutung nur hier begegnet.

9 15–17 ኑጉሥ ፡ ላኪን ፡ ሕሬር ፡ አፍ ፡ አሺዩ ፡ ቢላይ ፡ አፍ ፡ ዘላዩም ፡ ምንሌ ፡ በይቱ ፡ አይሰ ፡ ዝተወለዱበ ፡ አያም ፡ ናር ፡ „Der König aber, obgleich der Zorn ihn aufrüttelte. — weshalb er sich nicht aufmachte, das war der Tag, an dem Jesus geboren ist". — CR übersetzt ቢላይ mit „invero". Oben zu 6 13 ist bereits über ብላይ „ohne" gesprochen. Es ist möglich, daß ቢላይ hier arabischen بلى entspricht, dann aber etwa in der Bedeutung „dennoch". Möglicherweise steckt aber etwas ganz anderes darin; obgleich ቢ sonst allgemein als Postposition gebraucht wird, steht es doch in ቢቀድ „vor" (MV S. 60, *jibekat* RB S. 382) und ቢኋር „nach" (MV S. 60, 61 und in ቢኋርሌ CR 1 3. 4. 2 6. 9. 12 u. a. m.) noch als Präposition, und so könnte man bei ቢላይ auch an ein altes ብላዕለ denken. Letzteres müßte hier dann etwa postpositive Konjunktion sein „obgleich" (على ما); doch ich will diese Frage noch unentschieden lassen. — ዘላዩም ist **z-al-bāyū-m.* — Statt በይቱ lies በይቲ. Dies Wort wird mit vorhergehendem ሌ zur Bezeichnung des Zweckes und Grundes gebraucht; vgl. እንሌ ፡

ባይቲ MV S. 67 „à cause de moi"; *yí le báytí* Bu „therefore". Aber auch ምንሌ allein heißt „warum", und würde hier im indirekten Fragesatze stehen; ምንሌ wird in der Aussprache wohl meist assimiliert (*məllē*), vgl. *millay* Bu „why"; *mile* RB „perchè"; *milā* PB „warum". — Statt አይሳ wäre zum mindesten ዐይሳ, besser wohl ዒሳ zu schreiben; denn auch im Somali wird dieser Name noch mit ʿ gesprochen.

9 18—19 አሀድ ፡ ግር ፡ ባድኽው ፡ እኽጅመ ፡ ኡጪኽ ፡ „einmal werde ich dein Land sehen (d. h. in dein Land kommen) und dann dich herausholen". Über ሐጀ „sehen" und አጬ „herausholen" s. Lma, Nr. 33.

9 28—29 ጌይ ፡ እሰበኡ ፡ ኩየ ፡ አያምቤ heißt „am zwanzigsten Tage, nachdem er in Harar eingezogen war". Hier ist das Cardinale als Ordinale gebraucht.

Śrīsūkta.

Von

I. Scheftelowitz (Cöln).

1. Verszahl des eigentlichen Śrīsūkta.

Die Verszahl des Śrīsūkta ist in den Handschriften und Ausgaben sehr schwankend. Im Kāśm. Ms. besteht es aus 19 Versen[1]), im Ms. Bodl. Wilson 483/84 und Ind. Off. 1690/91 aus 25, im Ms. Brit. Mus. Add. 5351 und Ind. Off. 2131 und 1473 aus 26 und im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 387, Fol. 181—184 aus 28 Versen. Das Pañcāmṛtādyabhiṣeka Sūkta (Bombay 1885), p. 22[b]—26 enthält 30 Verse, während die Ausgabe M. Müllers 29 Verse und die von Aufrecht 23 Verse bringt. Hingegen überliefern uns mehrere indische Śrīsūkta-Ausgaben nur 15 Sloken, so 1. *Śrīsūktam* (Telugu-Druck), Madras 1885. 2. *Śrīsūktam*, Bombay 1892. 3. *Śrīsūktabhāṣyam*, Conjeeveram 1899. Ebenso überliefert uns auch *Āhnikasūtrāvali* Bombay 1888, Abschn. 407 nur 15 Verse. Diese 15 Verse bilden den ältesten Bestandteil, was aus Ṛgvidh. 2, 18 hervorgeht: *yáḥ śúciḥ práyato bhūtvā́ juhúyād ā́jyam ánvaham, sūktáṃ paṃcádaśarcaṃ ca śrīkā́maḥ śatatáṃ japet.*

Diese Angabe wird auch sonst bestätigt. So heißt es in der im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 383 zu diesem Śrīsūkta überlieferten Anukramaṇī: *Hiraṇyavarṇām iti paṃcadaśarcasya sūktasya kardamānaṃdaciklītemdirāsutā ṛṣayaḥ, śrīr devatā, ādyās tisro nuṣṭubhaḥ, tata ekā purastādbṛhatī, tato dve anuṣṭubhau, tato ṣṭāv anuṣṭubho ṃtyā prastārapaṃktiḥ, jape viniyogaḥ.* Ähnlich lautet es im *Śāntimayūkha* (Bombay 1884) p. 55[a], Z. 1 ff., *Ṛgvedīya-Brahmakarmasamuccaya* (Bombay 1896) p. 50[a], Abschn. 40, *Śāntikamalākara* (Poona) p. 53[b], Z. 11 und p. 60[a], *Āhnikacandrikā* (Bombay 1903) p. 172, *Prayogaratna* p. 34[a], Z. 10; p. 11[a], Z. 5 ff. und *Saṃskārakaustubha* p. 72[b], Z. 5 f. Der bei M. Müller zum Śrīsūkta sich vorfindende Komm., der verschieden ist von den in den indischen Ausgaben beigedruckten, erstreckt sich demgemäß nur auf die 15 ersten Verse, während das ganze Lied dort 29 Śloken hat.

---

1) Vgl. Apokryphen des Ṛ V., hrsg. von Scheftelowitz p. 72 ff. Einige Jahre vor dem Kriege habe ich die in England befindlichen Mss. verglichen.

2. Die Göttin Śrī.

Betrachten wir genau den Inhalt des 15 versigen Sūkta, so fällt uns auf, daß nur die Verse 3—12 von der Śrī handeln, hingegen die ersten zwei und die letzten drei Verse (13—15) an Lakṣmī 5 gerichtet sind, wobei der letzte Vers (15) eigentlich nur eine andere Rezension des 2. Verses darstellt. Ferner wenden sich die Verse 6—8 auch an ein Unglück abwehrendes Amulett, das aus den Früchten des Bilva-Baumes besteht und der Śrī förderlich ist.

Die Göttin Śrī wird als Schutzgottheit des Bauern geschildert, 10 sie ist Schützerin vor Not und Leid, sie veranlaßt das Gedeihen (*vṛddhi*). Nahrung und Vieh erfleht man von ihr. Als Vegetationsgöttin, die den Acker befeuchtet, ist sie feucht (*ārdrā*), weilt auf Wasserblumen, dem Lotus[1]) und ist düngerreich (*karīṣiṇī*). Ihre zwei Kinder heißen „Dünger" (*kardama*) und „Schlamm" (*ciklīta*)[2]). 15 Den Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin hat sie zum Teil noch in späterer Zeit bewahrt. So hält sie nach MBh. 13, 11, 3 einen Fisch in der Hand und ist die Mutter des Liebesgottes (*mātā makaradhvajasya*)[3]). Śrī wird mit ihrem lotusartigen Gefolge schon in der ältesten Periode des Buddhismus verehrt[4]). In einem 20 buddhistischen Fragment, das durch die Turfanexpedition aufgefunden worden ist, gibt die Śrī folgende Anweisung: „Wenn irgendwelche Menschen von Tag zu Tag wünschen sollten: ‚Mein Gewächs und Getreide mögen sich mehren, mein Hab und Gut möge groß werden, mein Speicher und Schatz mögen voll sein', dann mögen sie mit 25 recht ehrfurchtvollem, reinem, gläubigem Gemüt ein sauberes neues Haus errichten, dessen Boden mit K u h d ü n g e r beschmieren, in seinem Innern mein Bild mit verschiedenen Arten von Schmuckschnüren und Zierraten versehen" . . . „So soll er reden: ‚Eilends schleunig bitte ich die Śrī, die Glücksgöttin, Glück erflehe ich,

---

1) Weil der Lotus im Wasser und in Sümpfen wächst (vgl. *padmākara* „ein Teich mit Lotus", Ind. Stud. 14, 366), heißt er gewöhnlich „Wassergewächs, Sumpfgewächs", vgl. *jalaja* n., *jalajanman* n., *jalāhvaya* n., *jalejāta* n., *jalajinī*, *saroja* n., *sarojinī*, *paṅkaja* n., *paṅkajinī*, *paṅkaruha* n. Vgl. ferner Dhammapada 401: *vari pokkharapatte va* „wie Wasser an dem Lotus". Nach Varāhapur. 79, 1 ff. wächst der Lotus, auf dem Śrī ruht, in der Mitte des großen Sees Śrīsaras, an dessen östlichem Ufer ein sich weiterstreckender Bilva-Wald liegt, dessen Bäume ständig Blüten und Frucht tragen. Auch nach Śrīsūkta V. 6 ist der Bilva-Baum in enge Beziehung zu Śrī gesetzt. Die die Feuchtigkeit benötigende Ackerfurche (*sītā*) wird im Kauś. S. 106 gleichfalls als „lotusbekränzt" gedacht (vgl. A. Weber, Abhandl. Berl. Ak. Wiss. 1858, 368 ff.; 1891, 818).

2) *Klītaka* Gobh. Gṛ. 2, 1, 10 „zu Brei aufgeweicht". Gerade im V. 12, wo *ciklīta* vorkommt, ist vom Wasser die Rede.

3) Vgl. Scheftelowitz, Or. Lit. Ztg. 1918, 103 f. Bei den Azteken wurde die Göttin der Fruchtbarkeit, die Centeotl hieß, als Sinnbild der Fruchtbarkeit mit einem kleinen Kinde auf dem Arme dargestellt.

4) Vgl. F. W. K. Müller und E. Sieg, Maitrisimit und Tocharisch, Sitzber. Pr. Ak. Wiss. 1916, 414; ferner Jātaka 535, Dighanikāya 1, p. 11, H. Oldenberg, N. G. W. G. 1918, 48, Theragāthā 511.

einen Wunsch wünsche ich[1])". Die Śrī ist bei den Malaien die Göttin des Getreides[2]). In den Sundalanden hat sie den Namen Nji Seri, die als Beschützerin des Ackerbaus verehrt wird. Wenn man die Reisernte beginnen will, wird im Felde ein Häuschen hoch über dem Boden auf Pfählen aufgerichtet. Dort werden die Gaben für die Göttin niedergelegt: Gargekochter roter Reis, ein Ei, ein Getränk, gemischt aus dem Wasser der jungen Kokosnuß mit Pisang. Dazu fügt man ein wenig wohlriechendes Öl, einen kleinen Spiegel und einen Kamm, welche Gaben Nji Seri besonders wohlgefällig aufnimmt, da sie der Sage nach von weiblicher Eitelkeit nicht frei ist[3]). Ebenso ist im Javanischen die Göttin des Ackerbaus die D e v ī Ś r ī. Von ihr findet man auf Java viele Steinstatuen, aus der Hinduzeit herrührend. „Meistens sind diese vierarmig, sitzend oder stehend dargestellt, mit Lotuskissen, Rückenstück und Strahlenkranz und in der einen der beiden vorderen Hände als Attribut eine Lotusblume, während zuweilen von einer der hinteren eine Kornähre umschlossen wird. Auch längs der Mauern von Schwimm- oder Badebassins, aus der Hinduzeit herrührend, findet sich manchmal ein Bildnis dieser Göttin, bei der dann die Brüste durchbohrt sind, um durch diese immerwährend strömende Wasser in reichem Maße herbeizuführen"[4]). Die Śrī ist also als Vegetationsgöttin wasserreich[5]). In der ganzen hinduistischen Welt erfreut sich Śrī-Lakṣmī als Göttin des Saatkorns einer besonderen Verehrung[6]). So ist es auch zu verstehen, daß sie im Śrīsūkta die „düngerreiche" heißt und ihre beiden Söhne „der Dünger" und „der Schlamm" sind[7]). Auch der Dünger (*kardama*) wird im Altindischen göttlich verehrt, mit ihm wurde nicht nur die Opferstätte[8]), sondern auch das Haus ausgeschmiert (MBh. 13, 146, 48 f.; 13, 126, 3 f.). Wer reichlichen Lebensunterhalt sich wünscht, soll abends und morgens grünlichen Kuhdung opfern (Gobh. Gṛ. IV, 8, 18). Wer viel Vieh zu besitzen

---

1) F. W. K. Müller, Uigurica, Berlin 1908, 29—31.

2) Skeat und Bladgen, Malay Magic, London 1900, 89.

3) Globus. Bd. 44, 300. 4) A. G. Vorderman, Globus 71, 29.

5) „Die später so überaus häufige Darstellung der Śrī mit den wassergießenden Elefanten (vgl. Viṣṇu Pur. 1. 9. 102) findet sich auf einem Tore von Sānci" (H. Oldenberg, N. G. G. W. 1908, 48, Anm. 2; vgl. Śrīsūkta V. 3. Der Elefant ist ferner in Indien das Reittier der Könige (Visnupur. c. 14, Leumann, ZDMG. 48, 65 ff., A. Blau, Das Bharatopākhyāna des Viṣṇupur., in Beitr. z. Bücherkunde u. Philologie, A. Willmanns gewidmet. 1903, 205 ff., Dīghanikāya II, 8; III, 1, 5).

6) M. Moszkowski, Auf neuen Wegen durch Sumatra 1909, 133; J. Dowson, a classical dictionary of Hindu Mythology, London 1879. 176.

7) Über Ackergottheiten im ṚV. vgl. ṚV. IV, 57; Hillebrandt, Ved. Myth. III, 221 ff. Im Altiranischen ist *bərəjya* (Yasna 2) die Gottheit, die die Getreidehalme mehrt. Über die altgermanischen weiblichen Schutzgottheiten der ländlichen Fluren vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. 1911, 379 f. Auch dort heißt eine Göttin „die Düngergeberin", eine andere „die Wasserreiche".

8) Gobh. Gṛ. I, 5, 13; 1, 9; II, 1, 12; 9, 2; 10, 15; III. 7, 3; Khād. Gṛ. I, 2, 1; IV, 2, 2; 3, 3; Pār. Gṛ. I, 1, 2; II, 14, 11; 17, 8; Śāṅkh. Gṛ. I, 5 u. 7.

wünscht, soll 1000 aus dem Dung eines männlichen und weiblichen Kalbes hergestellte Klösse opfern (Gobh. Gṛ. IV, 9. 18, Khād. Gṛ. IV, 3, 16). Wer sich vielen Besitz wünscht, soll auf einem Kreuzwege außerhalb der Stadt Dung von Waldtieren in Brand stecken und 5 Butter in dieses Feuer gießen (Gobh. Gṛ. IV, 8, 14). Mittels des Rauches von brennendem Dünger wird das Schlimme eines unglückverheißenden Tages abgewendet (Kauś. S. 50, 15 f.; AV. VI, 128). Am Dīpavali-Fest beten die Hindus die Dunghaufen an, die zum Düngen des Feldes aufgehäuft sind; sie bringen ihnen Opfergaben 10 dar, damit der Dünger die Felder befruchte und eine reiche Ernte erzeuge[1]). Der Dünger ist das Symbol der Fruchtbarkeit. In manchen Gegenden Indiens pflegte man am Hochzeitstage nach der Braut, während sie heimgeführt wird, Kuhmist zu werfen (Dīghanikāya XXVII, 16). Bei den Goundans in Coimbatore (Indien) muß 15 die Braut am Hochzeitstage den Platz, wo die Sämlinge gezogen werden, aufsuchen und dort den Kuhdung, nachdem er zu einem Gottesbildnis geformt worden ist, anbeten; ferner wird ein aus Kuhdünger geformtes Gottesbild in die Hochzeitshütte gestellt[2]). Der Dünger spielt in den Fruchtbarkeitsriten verschiedener Völker eine 20 gleiche Rolle[3]). In der Gegend von Amberg (Deutschland) gibt man der Braut Dünger in die Schuhe. Sie wird auch, bevor sie ihr Vaterhaus verläßt, über den Misthaufen geführt. In Weidenhausen wird die neuvermählte Braut bei der Heimführung in das Haus ihres Gatten zuerst auf dem Hofe um den Düngerhaufen geführt[4]). Wenn man 25 gemäß dem deutschen Volksglauben Strohhalme von dem Düngerhaufen eines Nachbarn auf den seinigen bringt, so überträgt man die Fruchtbarkeit von den Feldern jenes Bauern auf die eigenen. Zu Fastnacht soll die Bäuerin am Düngerhaufen spinnen, damit der Flachs gerät[5]). Eine unfruchtbare Ehegattin, die sich Kinder 30 wünscht, sucht in Bosnien im Miste eines unbekannten Hengstes Gerstenkörner und baut sie an. Wenn diese Körner keimen, soll sie davon drei essen[6]).

So kann man es begreifen, daß in Indien *Kardama* „Dünger“ als Sohn der Vegetationsgöttin Śrī aufgefaßt worden ist.

---

1) Dubois, Hindu Manners[2] 1899, 578 f.

2) E. Thurston, Ethnographic Notes 1906, 82 f.

3) Die mexikanische Erd- und Maisgöttin hat den Beinamen „Kotfresserin“ (K. Th. Preuß, Globus 86, 356).

4) P. Sartori, Sitte und Brauch I, 117.

5) Sartori a. a. O. II, 26, Anm. 9.

6) H. Ploß, Das Weib I[7], 693. Die drei Körner bedeuten wohl den Penis und die beiden Eier der Hoden, was aus einem ähnlichen indischen Brauch hervorgeht: Der Gatte soll seiner Frau im dritten Monat der Schwangerschaft unter dem Sternbilde Tiṣya, nachdem sie gefastet hat, in der sauren Milch von einer Kuh, die ein ihr ähnliches Kalb hat, je zwei Bohnen und ein Gerstenkorn auf eine Handvoll saurer Milch zu essen geben“ (Āśval. Gṛ. I, 13, 2). Dieses ist zwecks Erlangung eines männlichen Kindes. Das Gerstenkorn und die zwei Bohnen sollen den Penis und die Hoden symbolisieren, vgl. Hiraṇyak. Gṛ. II, 1, 2, 3.

Die Verse 3—12 bilden den ältesten Bestandteil des Śrīsūkta. Die alte Messung der Silben ⏑ – ⏑ – ist die gewöhnliche. Nur in 4ᵃ, 7ᵇ und 8ᵃ tritt die im R̥V. noch seltene, aber seit dem Yajurvedazeitalter häufig vorkommende jüngere Messung ⏓ – – ⏓ in den Silben 5—8 der Ślokazeile auf[1]). Śrīsūkta 3—12 ist unbedingt in der Brāhmaṇa-Periode entstanden, denn einzelne Verse davon werden bereits in der älteren Literatur zitiert, so V. 8 in T. Ār. Āndhrarez. 10, 66; V. 9 in T. Ār. 10, 1, 43, Mahān. Up. 4, 8, Mān. Gr̥. 2, 13, 6 f.; ferner V. 3 und 7ᵇ in Mān. Gr̥. 2, 13, 6. R̥gvidh. 2, 19, 3; 2, 18, 4 f. zitiert die Verse 5, 7 und 11.

Der Wortschatz des Śrīsūkta ist demgemäß altertümlich. Ich führe die im R̥V. noch nicht belegten Wörter an[2]): *pramodin* (3 A. V.), *padma* (4 M. S. 2, 9, 1, T. Ār. 10, 11, 2, Mahān. Up. 4, 10), *jvalantī* (4 TS., MS.), *alakṣmī* (5 A. V. Paipp. 16, 21, 10, T. Ā. 10, 1, 10), *ādityavarṇa* (6 V. S.), *bāhya* (6 A. V.), *devasakha* (7 V. S.), *prādus* (7 A. V.), *pipāsā* (8 A. Br., Ś. Br.), *asamr̥ddhi* (8 A. V., T. Ār. Āndhrarez. 10, 66), *abhūti* (8 V. S., A. V.), *gandhadvāra* (9 T. Ār. 10, 1, 43), *nityapuṣṭa* (9 T. Ār. 10, 1, 43), *karīṣin* (9 A. V.), *īśvarī* (9 V. S., A. V.). *kardama* (11 Kāṭh. S. 25, 7; lat. *mus-cerda*). Zwei Wörter (*snigdha* und *mālin*) sind zwar zuerst in MBh. zu belegen, jedoch viel älter: *snigdha* (12) ist part. pass. von dem arischen V. **snaigh*, R̥V. *snihyati*: aw. *snaēg*, *snaēžana*[2]). Ebenso ist *mālín* (13) eine sehr alte Bildung von *mā́la*[3]) (vgl. R̥V. *ukthín*, *yāthín*, *parṇín*, *rathín*, *vājín*). Unbelegt sind *anapagāmin* (2), *rathamadhya* (3), *kāṃsin* bzw. *kāṃsa* „begehrend" (4)[4]), *hiraṇyaprāvāra* (4), *prabhāsa* (5), *padmanemi* (5 vgl. R̥V. *hiraṇyanemi*), *ciklīta* (12) „der Schlamm eine dem Boden Feuchtigkeit bringende Gottheit" (*klītaka* „zu Brei aufgeweicht").

Dem Inhalte nach können die Verse 3—12 des Śrīsūkta der Brāhmaṇaperiode angehören. Die *Śrī devī*[5]), noch dem R̥V. unbe-

1) z. B. R̥V. 8, 2, 11: *indremáṃ somáṃ śrīṇīhi*. V. S. 12, 72, K. S. 16, 12: *indrāyāśvibhyāṃ pūṣṇe*. M. S. 1, 1, 8, T. S. 1, 1, 7, 2: *yāni gharme kapālāni*. A. V. VII, 114, 1: *ā te mukhasya saṅkāśāt*. A. V. II, 27, 3: *indro ha cakre tvā bāhau*. A. V. VI, 54, 2: *imaṃ rāṣṭrasyābhīvarge*. A. V. XVIII, 3, 25: *indro mā marutvān prācyā*. T. Br. 3, 7, 4, 5: *ajasran tvā sabhāpalāḥ*. T. Br. 2, 4, 7, 1: *āyuṣmantaṃ varcasvantam*. T. Br. 2, 5, 8, 6: *yā sarasvatī vaiśambhalyā*.

2) Die in den Klammern stehenden Zahlen bezeichnen den Vers der Śrīsūkta.

3) Vgl. auch das von Pāṇ. 6, 2, 88 angeführte vedische Wort *mālāprasthaḥ*.

4) Abgeleitet von *kam* und ist ebenso gebildet wie *mokṣa* von Wurzel *muk*, *jeṣa* von Wurzel *ji*, *neṣa* von Wurzel *ni*; vgl. auch ved. *dakṣu*, *raṃsu*. Das Kāśmir Ms. liest *kāṃsy asmi*, wofür sämtliche andere Mss. *kāṃso smi* haben. Hier hat *kāṃsin* bzw. *kāṃso* dieselbe Bedeutung wie R̥V. IV, 16, 15: *kāma Indraṃ kāmā* (nach Sāyaṇa im Sinne von *kāmayamānāḥ*) *vasuyánto* „den Indra gingen die Wünschenden, Güterbegehrenden an". Ausdrücklich wird auch in einer Turfan-Handschrift angegeben, daß man Śrī anflehen solle mit den Worten: „Einen Wunsch wünsche ich". Vgl. auch Kālidāsa, *Kumārasambhava* III, 20: „Diese Götter sind Bittflehende".

5) So heißt sie z. B. Baudh. Dh. 2, 5, 9, 10: *śriyaṃ devīṃ tarpayāmi*; oder auch *devī patnī* Hariv. 5419; 6092 ff.; 6615.

kannt[1]), tritt zuerst in V. S. auf. *Śrīś ca te lakṣmīś ca patnyāv* heißt es V. S. 31, 22 (= V. S. K. 35, 22, T. Ā. Āndhrarez. 10, 64). Hier wird sie in Verbindung mit der Göttin *Lakṣmī* genannt. Ferner wird sie angerufen in V. S. 39, 4 (= Ś. Br. 14, 3, 2, 19—20; T. Br. 2, 4, 6, 6): *manasaḥ kāmam ākūtiṃ vācas satyam aśīmahi, paśūnāṃ rūpam annasya mayi śrīś śrayatāṃ yaśaḥ.* „Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Herrlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Schönheit möge mir Śrī zuteil werden lassen". Dieser Vers fand auch im Śrīsūkta als V. 10 Aufnahme. Nach Ś. Br. 11, 4, 3, 1 ff. ist sie infolge des Tapas, dem Prajāpati oblag, aus diesem Gott hervorgegangen als ein göttliches Weib. In Ś. Br. 11, 4, 4, 11 wird sie angefleht: „Mit Glanz (*tejas*), Ruhm (*kīrti*) und Brahmavarcasam umgeben, komm Śri zu mir herbei". Sie wird nach T. Ār. Āndhrarez. 10, 35 mit einem Gāyatrī-Vers angerufen: *śriyam āvāhayāmi gāyatryā*[2]). Die Śrī wird im Śrīsūkta 3—12 der ältesten Auffassung entsprechend gänzlich von der Lakṣmī geschieden. Zur Zeit, als der Jainismus entstand, waren Śri und Laksmī noch zwei gesonderte Gottheiten, denn der Jainismus faßt sie als zwei Gottheiten auf. So sind gemäß Trailokyadīpikānāmasaṃgrahanī, Bombay, Saṃv. 1959, Bl. 19ᵃ Śrī, Hrī und Dhṛti die drei Göttinnen der südlichen Hälfte der Menschenwelt, hingegen Kīrti, Buddhi und Laksmī die drei Göttinnen der nördlichen Hälfte.

3. Die Göttin Lakṣmī.

Untersuchen wir nun die 5 übrigen an Lakṣmī gerichteten Verse. Der letzte (15) ist, wie schon oben bemerkt worden ist, eine andere, jüngere Rezension des Verses 2. Die beiden ersten Verse haben das alte Versmaß, während die beiden letzten (13—14) in den Silben 5—8 der Ślokazeile durchweg die jüngere Messung ◡ – – ⏓ haben. Auch dem Inhalte nach sind die beiden ersten Verse älter als die beiden letzten (13—14). In den beiden ersten Versen besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Lakṣmī und der Śrī. Hingegen hat Lakṣmī in den beiden letzten Versen schon einige Züge von der Śrī angenommen, indem sie V. 13 *padmamālinī* und V. 14 *ārdrā* heißt. Die beiden ersten Verse sind demnach noch in der Periode entstanden, in der Śrī und Lakṣmī als zwei besondere Gottheiten galten. Sämtliche Wörter sind mit Ausnahme des unbelegten *anapagāmin* als vedisch bekannt. Die goldstrahlende Lakṣmī ist gemäß den ersten beiden Versen die Göttin des gleissenden Goldes und des Reichtums (vgl. Rājat. 7, 346). Lakṣmī im Verein mit der Śrī versinnbildlicht das volle menschliche Glück.

---

1) *śrī* bedeutet im ṚV. „äußere Schönheit, Ansehnlichkeit", vgl. H. Oldenberg, Die vedischen Worte für „schön" und „Schönheit" N. G. G. W. 1918, 35 ff., aw. *srayan* n. „Schönheit".

2) Nach Śāṅkh. Gr. 2, 14 wird sie beim Vaiśvadeva-Opfer angerufen.

Das Wort *lakṣmī*, das im ṚV. X, 71, 2 vorkommt, bedeutet dort „glückliches Zeichen". Sie tritt zu gleicher Zeit wie die Śrī erst im Yajurveda als Göttin auf. V. S. 31, 22 erwähnt sie in Verbindung mit der Śrī[1]). Jede der beiden Göttinen wird in der ältesten Literatur für sich angebetet, vgl. T. S. 2, 1, 5, 2: *bhavati sā́hasrī vā́ eṣā́ lakṣmī yád unnató l a k ṣ m í y a i 'va paśū́n áva runddhe.* Sie wird z. B. angerufen in Ś. Br. 14, 9, 3, 8 (Bṛh. Up. 6, 3, 8): *lakṣmyai svāhā,* vgl. auch Hir. Gṛ. 1, 11, 1. Die beiden ersten Lakṣmī-Verse beanspruchen dasselbe Alter wie die an Śrī gerichteten Verse 3—12.

Die Gestalten der Śrī und Lakṣmī fließen seit dem Upaniṣad-Zeitalter allmählich ineinander. Als Gattinnen des Prajāpati erscheinen sie beide in Mahān. Up. 2, 82, aber in der späten Nṛsiṃha Tāp. Up. 1, 4, 2, 6 ff.; 3, 1, 9 ist bereits Lakṣmī mit Śrī identisch. An nur wenigen Stellen werden sie im MBh. als zwei besondere Gottheiten genannt[2]). Beide sind aus dem Ozean hervorgegangen[3]). Bald gelten sie als zwei Gattinnen des Viṣṇu, bald sind sie zu einer Gestalt verschmolzen, nur noch zwei synonyme Bezeichnungen für die e i n e Gattin Viṣṇu's[4]). Gewöhnlich ist im MBh. Śrī mit Lakṣmī identisch, so sagt Śrī selbst: „Man nennt mich Lakṣmī"[5]). Die Purāṇās fassen stets Śrī-Lakṣmī nur noch als eine einzige Gottheit auf[6]). Dort wird sie als Tochter Bhṛgus und Gattin Viṣṇu's geschildert[7]). Daher bezeichnet Vaijayantī (ed. G. Oppert) p. 6 Lakṣmī als die B h ā r g a v ī „die von Bhṛgu geborene". Ebenso wird Śrī in den sekundären Zusätzen des Śrīsūkta als Gattin Viṣṇu's (= M ā d h a v a, vgl. MBh.

1) Die enge Verbindung der Lakṣmī mit der Śrī tritt im Śrīsūkta insofern zu tage, als sie beide mit Agni (Jātavedas) in nahe Beziehung gebracht werden. Er wird angefleht, er möge Śrī bzw. Lakṣmī herbeiführen. Daß die Göttin Śrī mit Agni eng verknüpft ist, erscheint als eine aus den ṚV.-Vorstellungen hervorgegangene natürliche Entwicklung. Denn gerade Agni ist am meisten von allen Göttern Śrī eigen; vgl. I, 72, 10; II, 1, 12; 8, 3; 10, 1; III, 1, 5; IV, 5, 15; 10, 5; V, 3, 4; 28, 4; VII, 15, 5; IX, 16, 6; X, 1, 5; 45, 5. 8; 91, 5. T. S. I, 3, 10, 1. Gemäß I, 72, 10 hatten die Götter in Agni liebliche *śrī* gelegt, als sie die beiden Augen des Himmels (= Sonne und Mond) schufen. Agni heißt X, 45, 5: *śrīṇā́m udārā́ḥ* „der Austeiler der Schönheiten" (vgl. Geldner, ṚV. Glossar 34). Als solcher hat er nicht nur die Śrī, sondern auch Lakṣmī in seiner Gewalt, wie wir es im Śrīsūkta sehen. In diesem Sūkta werden nach V. 16 alle Glücksgöttinnen (*śríyas sárvās*) angefleht.

2) MBh. 3, 37, 33, Rām. 3, 46, 16.

3) MBh. 1, 18, 35 ff.; 5, 110, 11; vgl. auch A. Holtzmann, Mahābh. IV, 36 ff.; M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 457. 475.

4) Vgl. Hopkins, Epic Mythology 63, 208, Rām. 1, 77, 30; 2, 118, 20.

5) MBh. 12, 225, 8: *lakṣmīti mām āhuḥ*, vgl. ferner 12, 59. 132.

6) Viṣṇu Pur. 59 ff. Die Vorstellung, daß Śrī-Lakṣmī aus dem der Stirn des Viṣṇu entwachsenen Lotus hervorgegangen, ist spät; vgl. A. Weber, Ind. Stud. 3, 356.

7) Viṣṇu Pur. 59 ff., Mārk. Pur. 52, 15; Bhāg. Pur. 4, 1, 43. In der viṣṇuitischen Kosmologie erblickt man den im Vaikuṇṭha-Himmel thronenden Viṣṇu vereint mit *Lakṣmī* (vgl. H. Stönner, Ein brahmanisches Weltsystem, in Baessler-Arch. Beitr. z. Völkerkunde I).

6, 34, 15; 13, 149, 31; Bhāg. P. 6, 8, 19) angerufen. Auch der Verfasser der Anukramaṇī zum Śrīsūkta kennt nur die einheitliche Göttin Śrī-Lakṣmī; deshalb gibt er an, daß das Śrīsūkta an Śrī, die Tochter Bhṛgu's (*śrīr bhārgavī*) gerichtet ist. Da nun Lakṣmī in
5 Śrīsūkta V. 13—14 der Śrī bereits angeglichen wird, aber in diesen Versen nicht im geringsten auf die in MBh. enthaltenen, ihre Person betreffenden Mythen angespielt wird, so können diese beiden Verse noch im Upaniṣadzeitalter entstanden sein. Nicht viel jünger sind die sekundären Verse 16—17, während 18—19 aus dem Veda ent-
10 nommen sind. Strophe 16ᵃ steht in keinem rechten Zusammenhang mit 16ᵇ, und der letzte Pada von 16ᵇ ist aus 12ᵃ. V. 17ᵃ ist eine Nachbildung von 11ᵃ. V. 17ᵇ steht in keinem Zusammenhang mit 17ᵃ. Die Verse 18—19 haben inhaltlich überhaupt nichts mit dem Śrīsūkta zu schaffen. Der erste Pada von 18ᵃ = ṚV. 9, 67,
15 27; der 2. Pada hat zur Grundlage ṚV. X, 122, 8: *rāyaspoṣam .. dhāraya* (vgl. V. S. 8, 51: *rāyaspoṣam asmāsu dīdharat*). V. 18ᵇ = V. S. 20, 14, T. S. 1, 8, 3, 5; 3, 1, 4, 3, A. V. 7, 64, 2. Dagegen ist V. 19 = ṚV. 6, 2, 11; 6, 14, 6. Die Abfassungszeit des sekundären Teiles 16—17 kann nicht allzuweit vom Upaniṣadzeitalter entfernt
20 sein, worauf die Einfachheit der Sprache hinweist. Inbezug auf diese sekundären Verse neige ich der Ansicht Oldenberg's (a. a. O. p. 47) zu: „Höheres Alter als der altbuddhistischen kanonischen Poesie ist danach wohl wahrscheinlich." Das im Kāśm. ṚV. Ms. enthaltene 19versige Śrīsūkta hat bereits dem Verfasser der
25 Bṛhaddevatā vorgelegen, denn Vers 14—19 beziehen sich gemäß der Khila-Anukr. auf die Söhne der Śrī, was auch Bṛhaddev. 5, 91ᵇ—92 angibt: *śrīsūktam āśirvādas tu śrīputrāṇām parāṇi ṣaṭ* „das Śrīsūkta enthält Segenssprüche; die sechs letzten Verse sind den Söhnen der Śrī geweiht".

30 4. Die zwei Rezensionen des Śrīsūkta.

Von dem Śrīsūkta besitzen wir zwei Rezensionen: 1. Das im Kāśm. Ms. überlieferte 19versige Śrīsūkta. 2. Das in den übrigen Handschriften enthaltene Śrīsūkta. Die sekundären Verse (16—19) des Kāśm. Ms. sind nur dieser Rezension eigen und stimmen nicht
35 im geringsten mit den vielen Zusätzen des Śrīsūkta der übrigen Mss. überein. V. 15 im Kāśm. Ms. ist eine Upariṣṭādbṛhatī, dagegen ist er in der anderen Rezension eine Prastārapaṅkti, indem dort ein Wort mehr enthalten ist. In V. 4 liest Kāśm. Ms. *kāṁsy asmi*, dagegen die andere Rez.: *kāṃsosmi*; ferner Kāśm. Ms.: *hiraṇya-*
40 *prāvārām*, die andere Rez.: *hiraṇyaprākārām*. V. 13 Kāśm. Ms. *pakvām*, die andere Rez.: *ārdrām*; Kāśm. Ms. *puṣṭām*, die andere Rez.: *puṣṭim* bzw. *yaṣṭim*. Im übrigen folgt das Kāśm. Ms. da, wo mehrere Lesarten überliefert sind, immer der besseren, z. B. 3ᵃ *hastinādapramodinīm*, so auch Mān. Gṛ. und 4 Mss., dagegen alle
45 übrigen Ausgaben: °*prabodhinīm*. 8ᵃ *kṣutpipāsāmalā*, dagegen die übrigen Mss.: °*malām*. 8ᵇ *sarvān*, dagegen die übrigen Mss.:

sarvā. 14[a] *puṣkariṇīm*, so auch 4 Mss., dagegen alle anderen: *yaḥkariṇīm*, was fehlerhaft ist.

Die sekundären Bestandteile der anderen Rezension sind erst in ganz junger Zeit mit dem Śrīsūkta vereinigt worden, was deutlich aus V. 22[b] hervorgeht (*śrīsūktaṃ japet.*). Ferner ist V. 16 aus Ṛgvidhāna entnommen. Auch die langen Komposita in V. 23 und 27 (z. B. *tvatpādapadmam* „deinen Fuß, der wie ein Lotus ist") weisen auf ein junges Alter hin. Nach den Angaben jüngerer Ritualwerke wird das Śrīsūkta verwendet beim *Śānti* (Prayogaratna p. 34 Z. 10), *Kautukabandhaprayoga* (Pray. p. 11, Z. 5), *Praravavaikṛtaśānti* (Saṃsk. Kaust.: p. 55[a] Z. 6), *Abhiṣeka* (a. a. O. p. 137[a] Z. 11 und p. 140[a] Z. 7) und beim *Anusārīprayoga* (a. a. O. p. 72).

5. Varianten.

Im folgenden verzeichne ich die Varianten von 6 Mss., die in meiner Ausgabe nicht benutzt worden sind: Bodl. Wilson 433/34. Ind. Off. 1690/91: 2131; 1473; Brit. Mus. Add. 5351; Add. 26387 Fol. 181—184. Von diesen Handschriften gehen die 2 Mss. 1690/91 und 433/34 auf eine gemeinsame Vorlage zurück, wobei 433/34 eine schlechte Textgestalt bietet. Ebenso gehören die 3 Mss. 5351, 2131 und 1473 eng zusammen. Die ersten 2 Mss. haben 25, die anderen 3 Mss. 26 Verse, hingegen Ms. 26387 28 Verse. Gleich nach V. 15 beginnen die jungen Zusätze, die das Kāśm. ṚV. Ms. nicht kennt und die sich in meiner Ausgabe p. 77 f. finden.

Die Reihenfolge der Verse 1—16 ist in allen 6 Mss. die gleiche. Außerdem kommt noch V. 16 als 24. V. in den 3 Mss. 5351, 2131, 1473 vor. Letztere Mss. bieten in 17—27 die besten Lesarten. Die von meiner Ausgabe (p. 77 f.) abweichende Reihenfolge der übrigen Verse:

V. 17 = 17 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 18 in Ms. 1690/91; 433; 26387; außerdem noch = V. 23 in Ms. 5351; 2131; 1473.
V. 18 = 18 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 19 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 19 = 19 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 20 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 20 = 20 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 21 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 21 = 21 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 22 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 22 = 22 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 23 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 23 = 24 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 24 = 25 in Ms. 5351; 2131; 1473; 1690/91; 433; = 28 in Ms. 26387.
V. 25 = 26 in Ms. 26387. V. 26 = 27 in Ms. 26387.

V. 27 = 26 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 17 in Ms. 1690/91; 433; 26387.
V. 28 fehlt.
V. 29 = 25 in Ms. 26387.

2ᵃ. *anapa°* Ap.[1]) 433; 1690, *alapa°* 5351; 2131; 1473; 26387. 3ᵃ. *°pūrvāṁ* Ap., *°pūrṇāṃ* 1690; 433; 5351; 2131; 1473; 26387. *°pramodinīm* alle, nur 26387: *pramoghinīm*. 3ᵇ. *mā devī* alle, nur 26387: *māṃ devīr*. 4ᵃ. *kāṃso smi* alle, nur Ap. *kāṁsyasmi*. *hiraṇyaprākārām* alle, nur Ap. *°prāvārām*. *tṛptām* alle, nur 433 *tṛptā*. 4ᵇ. *śriyam* alle, nur 2131; 1473: *śriyām*. 5ᵃ. *udārām* alle, nur 433: *adārām*. 5ᵇ. *pra* alle, nur 433; 1690; 26387: *ahaṃ pra*. 6ᵃ. *bilvaḥ* alle, nur 5351: *vilvaḥ*. 6ᵇ. *tapasā* alle, nur 433: *tapaso*. *māyāntarā* alle, nur 5351; 2131; 1473: *māyā aṃtarā*. 7ᵇ. *smi rāṣṭre°* alle, nur 433; 1690; 26387: *surāṣṭre°*. *vṛddhim* alle, nur 2131: *vṛddhi*. 8ᵃ. *jyeṣṭhām alakṣmīn* Ap.; *jyeṣṭhā alakṣmīr* 1690; 5351; 2131; 1473; *jyeṣṭhā alakṣmī* 433; *jyeṣṭhālakṣmīr* 26387. 8ᵇ. *sarvān nir n°* Ap.; *sarvā ṇir ṇ°* 1690; 433; 26387. *sarvā ṇir n°* 5351; 2131; 1473. 9ᵃ. *karīṣiṇīm* alle, nur 5351: *kariṣiṇim*. 10ᵃ. *ākūtiṃ* alle, nur 2131: *ākūtir*. *vācaḥ* alle, nur 1473: *vyacaḥ*. 10ᵇ. *annasya* alle, nur 26387: *anyasya*. *śrīḥ* alle, nur 26387: *śrī*. *yaśaḥ* alle, nur 1473: *yaśa*. 11ᵃ. *bhava* Ap., *bhrama* 1690; 433; 5351; 2131; 1473; *vasa* 26387. 11ᵇ. *kule* Ap.; 26387; *gṛhe* 1690; 433; 5351; 2131; 1473. 12ᵃ. *āpa* Ap.; 1690; 433; 26387; *āpaḥ* 5351; 2131; 1473. *sravantu* Ap.; 5351; 2131; *srajaṃtu* 1690; 433; 1473; 26387. *ciklītā* alle, nur 433: *ciklīta*. 12ᵇ. *ni* alle, nur 433; 1690: *nī*. 13ᵃ. *ārdrāṃ* alle, nur Ap.: *pakvāṃ*. *puṣkariṇīṃ* alle, nur 26387: *yaḥkariṇīṃ*. *puṣṭāṃ* Ap., *puṣṭiṃ* 1690; 433; *yaṣṭīṃ* 5351; 2131; 1473; *yaḥṣṭīṃ* 26387. *suvarṇāṃ hemam°* alle, nur Ap.: *piṅgalām padmam°*. 14ᵃ. *puṣkariṇīṃ* Ap.; 5351; 2131; 1473; 26387; *yaḥkariṇīṃ* 1690; 433. *yaṣṭīṃ* Ap., *yaṣṭiṃ* 1690; 433; *puṣṭīṃ* 5351; 2131; 1473; 26387. *suvarṇāṁ hema°* Ap, *piṅgalāṃ padma°* die übrigen. 15ᵃ. *anapagāminīm* Ap.; 1690; 433; *alapagāminīṃ* 26387; *alapagāminī* 5351; 2131; 1473. 15ᵇ. *prabhūtaṃ* alle, nur 26387: *prabhūtiṃ*. *dāsyo* Ap., *dāsyo śvān* 1690; 433; 26387, *dāsyośvo* 5351; 2131; 1473. 16ᵃ. *śuciḥ* alle nur in 24 von 5351, 1473; *śuci juhuyād* alle, nur V. 24 von 2131; 1473: *juhūyād*. *anvaham* alle, nur 26387: *anmaham*. 16ᵇ. *sūktam* 26387, *ṛcaḥ* (aber V. 24 von 5351; 2131; 1473: *bhāsayaḥ*) 5351; 2131; 1473; *śriyaḥ* 1690; 433; *ca* 26387; 1690; 433; *nu* 5351; 2131, *tu* 1473 (und 5351; 2131: 1473 in 24). 17ᵃ. *padmākṣī* 1690; 433; 26387, *padmākṣīm* die übrigen. *padmasaṃbhave* 433; 1690: *°saṃbhavet* 5357 f.; 2131; 1473; 26387. 17ᵇ. *padmākṣī* alle, nur 1690; 433: *padmākṣi*. *ahaṃ* alle, nur 5351; 1473; 2131: *aha*. 18ᵃ. *°āyī*

1) *Ap.* ist die Bezeichnung meiner Ausgabe. Für Ms. 1690/91 und Ms. 433/34 schreibe ich nur 1690 und 433.

godāyī dhanadāyī alle, nur 26387: *°āyai godāyai dhanadāyai.* 18[b]. *juṣatām* alle, nur 26387: *labhatām. devi* 2131, *devīm* die übrigen. 19[a]. *putrapautram* 26387, *putrapautra* die übrigen. *hastyaśvāśvatarai* 5351; 2131, *aśvāśvatarai* 1473, *hastyaśvādigave* 1690; 433; 26387, *rathaiḥ* 5351; 2131; 1473. *ratham* 1690; 5 433; 26387. 19[b]. *bhavasī* alle (für *bhavasi*). *me* 1690; 433; 26387, *mām* die übrigen. 20[b]. *varuṇo* 5351; 2131; 1473. *varuṇam* 1690; 433; 26387. *ut sṛje* 1690; 433, *ucyate* 5351; 2131; 1473, *aśvinā* 26387. 21[b]. *mahyam* 26387; 1690, *mahya* 433, *miham* (prakritisiert) 5351; 2131; 1473. 22[a]. *mātsaryam* alle, nur 5351; 2131; 10 1473: *mātsvaryam.* 23[a]. *dhavalatarām* 1690; 26387; *dhavatarām* 433. *śubhagamdhamālya°* 26387, *śubhamālya°* 1690, *śubhamātya°* 433. 24[a]. *āvidhā chubha°* 26387, *āvidhātpava°* 5351; 2131; 1473; 1690; 433. 24[b]. *dhānyam dhanam* (*dhana* 1473) alle, nur 26387: *dhanam dhānyam. paśum bahuputra°* 26387; 1690; 433, *paśu* 15 *putra°* 5351; 2131; 1473. 25[b]. *viṣṇupriyasakhīm* 26387 (für *priyasakhīm*). 26[b]. *lakṣmīḥ* 26387 (für *lakṣmīḥ*). 27[a]. *padmānane* 26387, 1475. *padmani* 1690; 433, *padmini* die übrigen. *padmavipadma patre padmaśriye padmadalāyatākṣī* 26387. *padmapatre padmapriye padmadalāyatākṣī* (*vapradalāyatākṣī* 433); 1690, 433. 20 *padmavipatre* (5351 und 2131 schreiben *patre* doppelt) *padmapriye padmadalāyatākṣī* (*°īḥ* 1473) 5351; 2131; 1473. 27[b]. *viśvapriye viśvamanonakūle tvatpādapadmam mayi sam nidhatsva* 1690; 433; 26387. *viśvapriyai viśvamanonakūles tatpādapadmam mahi sam nidhasva* 5351; 2131; 1473. 29[a]. *°kṣad°* 26387 (für *°kṣud°*). 25 29[b]. *tāpam* 26387 (für *tāpā*).

Im Śrīsūkta meiner Ausgaben finden sich 2 Druckfehler: p. 72 Vers 4b lies: *padmesthitām*; p. 78 Vers 25b lies: *namāmy.*

6. Übersetzung.

1. O Jātavedas, führe mir die Lakṣmī herbei, die goldfarbige, 30 goldgelbe, die mit einem schönen, silbernen Kranz geschmückt ist, die glänzende, goldgestaltete!

2. Führe mir, o Jātavedas, diese mir nicht dahinschwindende Lakṣmī herbei, bei der ich Gold, Rind, Roß und Männer erlangen will[1]). 35

3. Ich rufe die Göttin Śrī an, deren Rosse die vorzüglichsten sind, welche die Mitte des Wagens einnimmt und sich ergötzt an dem Elefantengebrüll; die Göttin Śrī möge mich erfreuen.

4. Ein Bittflehender bin ich; sie, deren Kleid aus Gold ist, die feuchte, die leuchtende, erquickende und erquickte, die auf Lotus 40 weilende, die lotusfarbige, diese Śrī rufe ich an.

---

1) Vgl. hierzu Kāṭh. Up. 1, 23: *putrapautrān vṛṇīṣva bahūn paśūn hastihiraṇyam aśvān.*

5. Die glänzende, strahlende, die in Herrlichkeit leuchtende Śrī, die in der Welt von den Göttern geliebt ist, die Spenderin, sie, die mit Lotus umkränzt ist, gehe ich flehend um Schutz an. Das Unglück soll mir verschwinden, dich erwähle ich mir.

6. O sonnenfarbige, aus der Kasteiung ist dein Baum entstanden, nämlich der Bilva-Baum; dessen Früchte sollen infolge meiner Kasteiung vertreiben die bösen Zauber und das Unglück, welche drinnen und draußen sind.

7. Zugleich mit dem Amulett soll zu meinem Schutz herankommen der Götterfreund und der Ruhm. Erschienen bin ich in diesem ihrem Reiche; Ruhm und Gedeihen soll sie mir geben.

8. Ich treibe hinweg Hunger, Durst und Sünde, das höchste Unglück. Jeden Niedergang und jedes Nichtgedeihen verscheuche aus meinem Gehöfte.

9. Sie, die durch ihren Duft wahrnehmbar ist, die unbesiegbare, die stets mit allem gesegnete, sie, die reich an Dünger ist, die Herrin aller Wesen, sie, die Śrī, rufe ich hier an.

10. Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Ansehnlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Herrlichkeit möge mir Śrī zuteil werden lassen.

11. Von Kardama („Dünger“) sind die Geschöpfe erzeugt; darum sei bei mir, o Kardama, laß deine Mutter, die Śrī, die lotusbekränzte, in meinem Hause weilen.

12. Die Wasser sollen im Strome zuführen Feuchtigkeiten, o Ciklīta („Schlamm“), wohne in meinem Gehöfte, auch deine göttliche Mutter, die Śrī, laß in meinem Hause weilen.

13. O Jātavedas, führe mir die vollkommene, lotusreiche, die reichgesegnete, bräunliche, lotusbekränzte, lichtfarbige, goldfarbige Lakṣmī herbei.

14. O Jātavedas, führe mir die feuchte, lotusreiche, schlanke[1]), schönfarbige, sie, die mit einem goldenen Kranz geschmückt ist, die glänzende, goldfarbige Lakṣmī herbei.

15. Führe mir, o Jātavedas, diese nimmer entschwindende Lakṣmī herbei, bei der ich viel Gold, Rinder, Sklavinnen und Menschen erlangen will.

16. Wer den Ānanda anfleht, zufluchtnehmend bei dem Glanzreichen, der soll (eigentlich: du sollst) alle Glücksgottheiten verehren; Ciklīta wohne in meinem Gehöfte!

17. Wir, die Geschöpfe, von Kardama geschaffen, wollen das Wachstum herbeiführen. Er gewährte, er kam, ihm haben wir unsere Wünsche ergossen.

---

1) *yaṣṭi* nach Komm. = *daṇḍarūpa* „einen schlanken Körper habend“.

18. Jātavedas! reinige mich und begründe meinen Wohlstand. Agni! befreie mich von dieser Sünde, von jeder Bedrängnis!

19. O Agni, freundereicher Gott, du mögest uns herbeirufen die Götter zum Wohlbehagen der beiden Welten. Laß kommen die Männer des Himmels zum Heil, das die Wohnstätte angenehm macht. Laß uns überwinden des Feindes Drangsale und Widerwärtigkeiten, laßt uns sie mit deiner Hilfe überwinden.

Die sekundären Verse der anderen Rezension.

16. Wer in rituell reinem Zustande und andächtiger Stimmung Tag für Tag Schmalzspenden bringt und nach Śrī Verlangen trägt, der möge fortwährend dieses fünfzehnversige Lied leise hersagen.

17. O du Lotusfarbige, deren Schenkeln der Lotus ist, die du lotusäugig bist, o du im Lotus Entstandene, du, die du lotusäugig bist, gewährst mir das, wodurch ich Wohlbehagen erlange.

18. Rosseverleihend (*aśvadāyī*), Rinderverleihend, Schätzeverleihend bist du, o Reichbegüterte! Dein Reichtum soll mich erfreuen, verleihe mir alle Wünsche,

19. Söhne und Enkel, Vermögen und Getreide samt Elefanten, Rossen, Maultieren und Wagen (*hastyaśvāśvatarai rathaiḥ*). Du bist die Mutter der Nachkommenschaft; sie soll mich lebenskräftig machen.

20. Gut entsendet Agni, Gut Vāyu, Gut entsendet Sūrya, Gut Vasu, Gut entsendet Indra, Bṛhaspati; Gut entsendet Varuṇa (*varuṇo dhanam ut sṛje*).

21. O Vainateya, trinke den Soma, den Soma soll der Vṛtratöter trinken. Den Soma des Gutes mögen mir die Somabegeisterten geben, die Somabegeisterten.

22. Nicht Zorn, nicht Neid, nicht Habsucht, kein böser Gedanke wird den glücklichen Verehrern zuteil, man möge die Śrī-Hymne leise hersagen.

23. O die du auf der Lotusblüte wohnst, die du eine Lotusblüte in der Hand hältst, o die du sehr weiß bist, o die du schön durch die Kränze mit den anmutigen Wohlgerüchen bist, o Erhabene, goldgelbe Geliebte, Reizende, die du den drei Welten Wohlfahrt bereitest, sei mir gnädig.

24. Die Herrlichkeit der Śrī, Lebenskraft und prangende Gesundheit möge sie dem Verherrlichenden verleihen, ferner Getreide, Reichtum, Vieh, Besitz von vielen Söhnen und ein langes Leben, das 100 Jahre währt.

25. Ich knie nieder vor der Gattin des Viṣṇu, der nachsichtigen Göttin, der Mādhavī, der Geliebten des Mādhava, der lieben Freundin des Viṣṇu, der Göttin, der stets bleibenden Geliebten des Viṣṇu.

26. O Mahālakṣmī[1]), wir merken auf, o Gattin des Viṣṇu, wir sind andächtig, möge uns deshalb Lakṣmī fördern.

27. O Lotusfarbige, aus Lotus Bestehende, die du Lotusblätter hast, o du von Lotus Geliebte, deren Auge wie ein Lotusblatt 5 langgestreckt ist, o die du von allen geliebt bist und die du auf alle achtest, setze deinen Fuß, der wie ein Lotus ist, auf mein Herz.

28. Ānanda, Kardama, Śrīta, Ciklīta, ebenso Viśrita sind die Ṛṣis und Söhne der Śrī. Die Göttin Śrī ist die Hauptgottheit.

29. Schuld, Krankheit usw., Armut, Unglück, Hunger, Durst, 10 Tod, Furcht, ein kummervolles Gemüt und Schmerz sollen immerdar weichen.

Nachtrag zu S. 38, Anm. 1.

Lotus als Symbol der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit: Auf die Tonmasse, aus der die Backsteine für den Altar geknetet werden 15 sollen, legt der Adhvaryu mit beiden Händen ein Lotusblatt (Kāṭhy. Śr. 16, 2, 23), wohl um die Tonmasse feucht zu erhalten. Ferner Theragāthā 700: „Wie der Lotus im Wasser lebt und wächst“. Wenn bei den Śivaiten der Lotus (*padma*) die *yoni* bezeichnet (Koeppen, Religion des Buddha II, 61), so ist hier der Lotus das Symbol der 20 Fruchtbarkeit.

---

1) Diese Bezeichnung für die Göttin Lakṣmi kommt schon in Nṛsiṃha Tāp. Up. 1, 4, 2, 9 vor.

Psalm 84 in drei Strophen.

Von

Wilhelm Caspari.

Folgende Herstellung des Ps. 84 in drei Strophen zu je 6 Zeilen bedient sich üblicher (II.) und gelegentlicher (I.) Lizenzen gegenüber dem überlieferten Wortlaut.

I. Gelegentliche:

1. V. 13: „Jahwe Zebaoth, Heil einem jeden, der auf dich wagt" — paßt zwar nach dem Vorausgegangenen, aber nicht besser als zu vielen Psalmen. Da im Vorhergehenden wahrscheinlich vom Schlaf im Heiligtum unter Gottes Schutze die Rede ist, hätte sich חֹסֶה בָּךְ „der sich in dir birgt" 2. 11 enger angeschlossen. V. 13 ist also eine der gewöhnlichen andächtigen Verlängerungen fertiger Lieder.

2. Psalmen beginnen gern mit einer Aussage des Vortragenden über sein eigenes, Gott zugewandtes, Selbst, welche sich auf die Teilnehmer des Vortrags anwenden läßt: Ps. 42; 45; 121. Das Entsprechende ist in 84, 3 vorhanden, dort also erst der Anfang des Psalms.

3. Da der Stil der unter 2 erkannten Art von Psalm-Anfängen für den Vortrag Sprecher und Chor voraussetzt, muß der letztere irgendwie beteiligt werden. Er bedient sich des V. 2 als des Kehrverses für die einzelnen Strophen:

„Wie (hoch)[1] ausgezeichnet[2] ist deine Wohnung[3] (durch deine Gegenwart), o Jahwe der Heerscharen."

---

1) Maqef an מַה־ will das nämliche wie Dagesch f. (in י), doch unter den Voraussetzungen eines inzwischen durchgeführten Systems, für welches מָה als selbständiges Wort gilt und mit zwei Buchstaben dargestellt werden muß. Frühere hatten es in solchen Verwendungen als Proklitikon behandelt מְ־ (wie die präf.). Davon ist dageš geblieben.

2) Durch das zwischen Ort und Gott bestehende Verhältnis; es ist Gottes Neigung, sich zu einem irdischen Platze herabzulassen und sich dort Kult widmen zu lassen. Ihm ist der Platz „lieb"; ob auch den Menschen, — das will er von ihnen nicht einmal hören; es versteht sich von selbst.

3) plur. der Bewunderung.

In solchen, in sich selbständigen, Bestandteilen muß nicht unbedingt das Zeilenmaß der Strophenzeile herrschen, aber es verdient Beachtung:

majedidót miškenoték (s. Str. 5) *jahwé çebaót* (s. Str. 6).

II. Übliche:

4. Infolge der Auflassung des dichterischen Gefüges sind in einer Anrufung Gottes die Vokative, die ja auch Kehrzeile und Schlußzeile beherrschen, rein nach dem Gefühl vermehrt worden und können deshalb nicht immer zur Herstellung des Verses berücksichtigt werden; V. 4 a. E.

5. Das suff. 2. sg., in Anrufungen Gottes häufig und wichtig, hatte nicht erst jenseits des suff.-Konsonanten seinen hauptsächlichen Vokal. Wie der jenseitige lautete, ist gleichgiltig; da er nicht den Ton trägt, darf er in der herzustellenden Niederschrift wegbleiben. Der Vokal des suff. heißt im sg. *-ak*; im pl. wird er zwecks bequemer Unterscheidung der Numeri als Umlaut oder Diphthong angenommen: *-ek*; V. 2 A; 5 a. E.

6. Von der bewährten, für Entstehung der Sprachformen wie für den Ausdruck des Gedankens im Satze gleich unentbehrlichen, Regel, in einer Genitiv-Verbindung nur den Genitiv zu betonen, durfte sich ein Dichter Ausnahmen gestatten:

a) der E.-N.[1]) als stat. constr. durfte betont werden; V. 2 B. Da E.-N. selten Genitive mit sich führen, als stat. constr. also ungewöhnlich sind, sollte man das Gegenteil erwarten; aber vielleicht hat sich schon wegen der Seltenheit des Vorkommens die Regel über die Enttonung des stat. constr. nicht folgerichtig der E.-N. bemächtigt.

b) Wurde ein stat. constr. präfigiert, so konnte er annähernd angesehen werden wie in der Genitiv-Kette ein mittlerer stat. constr., der vermöge seiner Eigenschaft, gleichzeitig Genitiv zu sein, das Anrecht auf einen eigenen Hauptton behielt. Eine Wirkung wie die der Präf. beanspruchen in Dichtungen aber auch Interjektionen vor dem stat. constr.: אַשְׁרֵי 5.

7. Die rein-vokalische Verbalendung (*-a*, *-u*, *-i*) kann des Tones noch entraten. Auch in Satzmitte sind dann sog. pausale Aussprachen gestattet. Der Fall darf mit regelwidrig gewordenen

---

1) Das Verhältnis der Kehrzeile zur Schlußzeile hellt sich vielleicht von da aus auf; V. 13 hätte einschließlich יהוה 5, wenn nicht mehr, Hebungen, während oben (I, 3) für V. 2 4 Hebungen nur dann gesichert sind, wenn auch in יהוה eine gezählt werden darf. Läßt man V. 13 יהוה unbetont, gelangt V. 13 zum Durchschnittsmaß. — Sachlich schwächt V. 13 den ganzen Ps. und V. 2 ab, die auf den Genuß einer gnadenreichen Gegenwart an Ort und Stelle eingestellt sind, so daß er ohne V. 13 für eine Leseandacht an beliebigem Platze unanwendbar wäre. בֹּטח aber ist für die Distanz vom Tempel als rein seelisches Verhalten indifferent.

Betonungen in der älteren neuhochdeutschen Dichtung verglichen werden:

und ist und bleiben wird jetzund und immerdar.

Noch in Schillers Jugenddichtungen sind solche Betonungen gang und gäbe.

8. Die anschwellende Aussprache gedehnter Vokale, welche die griechisch Geschulten immer gern die zirkumflexive nennen werden und die im lebhaften Deutschen „nu-un?“, „wie?“, „wa-as?“ durch alle Dialekte geht, ordnet sich in das Innere einer Verszeile ein; am Anfang derselben ist sie leicht zu versäumen und deshalb von Musterdichtungen vermieden. Infolgedessen können einsilbige Wörter am Versanfang nur als enttonte vorkommen. Dies ist z. B. die Erklärung des vergrößerten ק an קֵן 4; hier beginnt, wie auch die Paseq nachahmen, eine neue Zeile.

9. Die Auflösung des Versgefüges hat ferner zur Abschaffung von Asyndeta (a) beigetragen, Doppelschreibungen (b) verursacht und Plurale der Hochachtung (2 A) (c) geschaffen:

a) V. 3: וְ vor גַּם schadet der climax mehr, als es das Satzgefüge entlastet: „erblaßt, ja erschöpft ist“ usw.[1]).

b) V. 3: Hinter (בְּשָׂר)־ kommt vor das Verb eine Impf.-Vorsilbe יְ, weil der Begriff positiv und als gegenwärtig erlebter verstanden wird. Aber רִנֵּן bedeutet öfters das leidenschaftliche „Rufen“ auch ohne Gemütsbefriedigung (Thr. 2, 19), und dies war der Ausfluß des in V. A beschriebenen Zustandes, diesem also gleichzeitig.

כִּי V. 11 ist zwar nicht an sich prosaisch; auch Dichter haben Anlaß, Gründe anzuführen; aber hinter ךָ(מְשִׁיח) lag es nahe, für eine, vom Or. freigestellte, Gedankenverbindung der Sätze durch diejenige Partikel zu sorgen, die dem vorhandenen Schriftbilde am unmittelbarsten abzugewinnen war. So ist zugleich ein Asyndeton abgeschafft und eine Doppelschreibung vorgefallen.

c) מִזְבְּחוֹתֶיךָ 4 B, obwohl auch sachlich richtig, kann Anpassung an V. 2 מִשְׁכְּנוֹתֶךָ sein; Laien kümmerte hauptsächlich der eine Brandopferaltar.

10. Attribute können mit ihrem Subst. unter e i n e m, dem Attr. anhaftenden Tone stehen, wenn beide kurzen Umfangs sind und das Attr. das am Subst. Wertvolle und für den Augenblick Hervorhebenswerte angibt, so 3 a. E. אֵל חָי. (Diese Lizenz ergänzt die 8.; vgl. die 6.)

11. Auslautvokale, darunter solche, die den wesentlichen Bestandteil eines Suff. ausmachen, sind, namentlich seit Aufgabe der

---

1) Auch אֲשֶׁר 4 B, zumal in Nachbarschaft zweier אַשְׁרֵי 5. 6, ist wohlgemeinter Aufschluß eines Prosaisten über die Konstruktion und überdies vor קֵן ebenso berechtigt wie hinter לָּהּ; der Dichter verfügte noch über relativlose Relativsätze 6 A.

gebundenen Form, unbeachtet und dürfen zur Wiedergewinnung unbetonter Silben hergestellt werden: V. 4 לָהּ vor שָׁתָה (Nr. 9a Anm.). Letzteres muß vorne betont werden; also träfen zwei Tonsilben abstandslos zusammen. Aber für לָהּ darf irgendwie *lāhi* gelesen werden. Ähnlich ist V. 7 a. E. מוֹרֶה wahrscheinlich מוֹרֵהוּ, aber als Bestandteil des folgenden Satzes.

12. Änderungen, die die Substanz des überlieferten Wortlauts anrühren, sind nur aus denselben Gründen, wie an Prosastücken, zulässig, um den unauffindbar gewordenen Gedanken wieder zu gewinnen. Hierbei ist peinlichste Ausnutzung des überlieferten Schriftbildes im Vorzuge, die sprachliche Möglichkeit Bedingung, die angestrebte Versform nur als Regulativ von Einfluß; V. 11 F.

Die unverschobenen beiden סלה hinter V. 5. 9 laden zu einer neuen Hypothese über diesen agendarischen Ausdruck ein. מַסְלוּל ist „Bahn", מְסִלָּה „Bahn, Damm". Diesen gleicht in der Schrift des Ps. auf einer Tafel eine durch zwei parallele Striche von den Abschnitten darüber und darunter getrennte unbeschriebene Zeile; also: „der leere Streifen". Dessen Raum sparten die Schriftgelehren, indem sie nur die Erinnerung an ihn durch einen Fachausdruck (?) festhielten; eig. סֻלָּה, סְלָּה, סֵל? Die Verdoppelung des ל kam außer Übung, wozu אֶשֶׁת, שֵׁשֶׁת verglichen werden können, zu den Vokalen הֶרֶה. Ob die Endung in סלה fem. ist, dafür kann man sich also nicht verbürgen; vielleicht ist es ein Wink, wie al fine.

3 נִכְסְפָה [α] גַם־כָּלְתָה נַפְשִׁי [β] לְחַצְרוֹתֶךָ
לִבִּי וּבְשָׂרִי [γ] רַנְּנוּ אֶל־אֵל [δ] חָי׃
4 גַּם־צִפּוֹר מָצְאָה [α] (-a-) בַיִת וּדְרוֹר [β]
[γ] קֵן־לָהּ (-i-)שָׁתָה [δ] אֶפְרֹחֶיהָ(-a-) [ε] אֶת־מִזְבְּחֲךָ [ζ]
[γ] יהוה צְבָאוֹת מַלְכִּי וֵאלֹהָי [δ]
5 אַשְׁרֵי [α] יוֹ — שָׁבֵי בֵיתֶךָ (-β?-) עוֹד יְהַלְלוּךָ [γ]

סלה

6 אַשְׁרֵי אָדָם עוֹזֶר[α]־לוֹ בְּכֹל [β] מְסִלּוֹת [γ]
בְּלֵב[δ]־תָּם 7 עֹבֵר[α](-?-) בְּעֵמֶק הַבְּכָאִים [β]
[γ] מֵעַיִן יִשְׁתֶּה [δ] גַּם־בְּרָכוֹת יַעְטֶה [ε]
מוֹרֵהוּ [ζ] 8 יֵלֵךְ [α] מֵחַיִל [β] אֶל־חָיִל
[γ] יֵרָאֶה אֵלָיו אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן [δ]
9 [α] שִׁמְעָה תְפִלָּתִי הַאֲזִינָה [β] 10 מְגִנֵּנוּ [α]

סלה

רְאֵה אֱלֹהִים וְהַבֵּט פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ
11 טוֹב[α]־יוֹם [β] בַּחֲצֵרֶיךָ מִלְּפַת [γ] בְּחֶדֶר [δ]
הִסְתּוֹפֵף [ε] (בְּ)בֵית [ζ] אֱלֹהַי מִדּוּר בְּאֹהֶל [η] רֶךְ

12 כִּי שֹׁמֵר $^\alpha$ מְעוֹנוֹ $^\beta$ יהוה אֱלֹהִים $^\gamma$
יָחֹן $^\delta$ וְכָבוֹד יִתֵּן יהוה
לֹא יִמְנַע $^\varepsilon$ טוֹב(וֹ) מֵהֹלְכִים $^\zeta$ בְּתָמִים
(סלה?)

V. 3: α וְ getilgt 9 a. — β Mas. ersetzt suff. durch gen. יהוה 6 b; masc. V. 11 muß nicht nachgeahmt werden. — γ 9 b. — δ eig. zweiter Maqef; 10; die Pausa-Stellung des adj. erleichtert die Enttonung des subst.; 10.

V. 4: α מָצְאָה, sog. Pausalform, enthält den Auftakt zum obj. בית als Endsilbe, 7. — β der Satz wird von seinen zwei subj. eingesäumt, nicht aber ein neu — mit דרור — beginnender auf zwei Zeilen verteilt. Lies vielleicht וְדְרוֹר V. 11. — γ Mas. קֵן ׀ לָהּ ist Satz für sich, wie צַר־לִי; 8. — אֲשֶׁר 9 a Anm. 1. — δ Mas. שָׁתָה; aber die Vorsilbe von אֶפְרֹחֶיהָ ist ein sog. Vorschlags-א; Job 39, 30 ist entweder dies oder ו vor dem Worte gewollt, Deut. 22, 6 kommt א hinzu, weil das Wort zwischen subst. steht, die mit או eingeführt werden. Unser א sichert engen Anschluß des Anfangskonsonanten des obj. — פ spirans — an das Verb, so daß eher אֶפְרֹחֶיהָ zu schreiben wäre: „in ihrem Interesse hat sie ihre Brut an (ε) deinem Altar abgesetzt". — ε nicht präp. acc., die der Dichter dem Prosaisten überläßt, s. δ a. E. — ζ gekürzt nach 9 c. — η 6 a. — ϑ Mas. i. p.

V. 5: α 6 b; sog. „Gegenton" an mehrsilbigem stat. constr. wird häufig angenommen. — β עוד mit $\sim$; auch vom vorherigen suff. 2. sg. kann eine Senkung angerechnet werden, 5. — γ diesen Auslaut möchte man wie V. 3 β, 4 ζ überhören, 5.

V. 6: α Mas. עוז; daher fixiert sich die persönliche Quelle des עוז erst in der Anrede — בָךְ —, pt. עֹזֵר berücksichtigt sie und stattet überdies das Gottesverhältnis mit einer minder aufdringlichen Wirkung zugunsten des Anbeters aus. — β Mas. בָּךְ. — γ Num. 20, 19; I Chr. 26, 16; Jes. 40, 3. — δ Mas. בלבבם mit Angleichung der ב; הֵם nach V. 12 a. E. — 6 b.

V. 7: α Mas. עֹבְרֵי möglicherweise statt alten *'oberu*, *oberi*, obwohl nicht constr., weil עמק, obwohl constr., Ton verlangt; doch בְּ sorgt bereits genügend, 6 b. — β Gen. 35; Idc. 2, 1—5; II Sam. 5, 23. Welches Gewächs so hieß, mag dahingestellt bleiben. ם(י) kommt von (עין)מ herüber, da pl. voller klingt; 12 a. E. Sollten zwei ב in einem Satze zu viel sein, so käme dem Auslautvokal von עובר die Bedeutung zu, eine Senkung, nämlich ב II, zu ersetzen. — γ vgl. Ps. 110, 7. — δ Mas. יְשִׁיתוּהוּ, in Erinnerung von V. 4 γ. — ε Ni. fehlt sonst; Mas. act. — ζ ו von δ; oder von V. 8 יֵלְכוּ. Gott ist des Wanderers „Wegweiser".

V. 8: α Mas. pl. — β „Stärkung", nach der vorigen Zeile, oder „Krafttat", durch die er die, welche er begleitet, schützt. — γ Diese Ni. sind sonst bekanntlich schriftgelehrte Ausweichungen vor Qal,

damit niemand sage, Gott sei sichtbar. Dieselbe Wirkung erzielt אֵלָיו mit gleichem suff. wie V. 7 ζ; dadurch wird אלהים subj. und bereitet den nächsten voc. vor. suff. ist unter Maqef verdeckt worden. Vgl. רָאָה V. 10. — δ der Ort, zu dem man reist, um sein Anliegen vorbringen zu können.

V. 9: α Mas. stellt אלהים zwischen Jahwe und Zebaoth und stört das Genitivverhältnis; aus V. 10? Aber die Vokative überfüllen das Satzpaar, das sie aus einer Zeile in zwei strecken. Nach 4 dürfen sie ausscheiden. — β אֱלֹהֵי יַעֲקֹב Mas. fällt aus, wie α.

V. 10: α Mas. מָגִנֵּנוּ, so daß האזינה kein eigenes obj. hätte; zu dem Verb paßt nur eine Gehörwahrnehmung, zumal eine häufige Begleiterscheinung des Ps.-Vortrags. suff. mit unbetonter Endsilbe wie Mas. מְגִנָּתְנוּ Thr. 3, 63 als Formel der Bescheidenheit?

V. 11: α כִּי s. 9 b. — β Mas. יום ohne Näherbestimmung wäre ein Alltag; der Dichter ist jedenfalls zum Festtage gekommen. נום, Ps. 121, 4 unterwegs gefährlich, ist am Ziele um so wohltätiger und gut verdient; es mundet selbst unter spärlicher Bequemlichkeit, wie sie Auswärtige finden. נום ist kein richtiges ישן, an die Gelegenheit zu Gottesträumen scheint nicht mehr gedacht. — γ wie in der folgenden Zeile müssen schon hier zwei inf. einander gegenüber gestellt werden; welcher, erkennt man von חדר II Sam. 13 aus. Jedenfalls ist der Vergleich soweit volkstümlich. Mas. מֵאָלֶף umgeht den Nebensinn als einen umheimlichen Zug zu Baals-Wesen während der Festzeit; ח wird am Ende des nächsten Wortes frei. — δ Mas. בָּחַרְתִּי wird gewöhnlich so verbessert. — ε hängt noch von נום ab; Verhalten Hungriger und Bettler I Sam. 2, 36; der Dichter will solche am Feste im Tempel sehen, um zu guten Werken Gelegenheit zu finden. — ζ Zusammensetzungen mit בית stehen nach Verben der Ruhe, wie ישב, oft im acc. des Ortes; בְּ wäre also vielleicht entbehrlich. — η für den Sprecher genügt streng genommen ein Zelt. Daß Mas. אהלי־רֶשַׁע den Vergleich mit dem Tempel nicht aushalten, wäre zu selbstverständlich; man stellt die Buchstaben um עשר, aber jedenfalls עָשִׁיר attr. steht sonst nicht von Dingen, als Genitiv aber würde es vorhergehenden constr. nicht mehr enttonen, 6 b פְּרוּחַ? Der kürzeste Eigenschafts-Genitiv wäre der beste; 10.

V. 12: α שֶׁמֶשׁ ist unverständlich, da es in erster Linie für Reisende eine Last ist; Ps. 121, 6. Zu der Behauptung, daß Gott die Sonne trotz aller Helios-Religionen in seiner Gewalt habe, besteht hier kein Anlaß. שֹׁמֵר Ps. 121 mehrfach; Num. 6, 24. — β Mas. וּמָגֵן, V. 10 α. ו wird versuchsweise vom Wortanfang ans Ende versetzt, obwohl auch מעוני passen würde. — γ die jahwistisch-priesterliche Doppelbezeichnung Gottes liegt dem Ps. bereits vor. — δ impf. statt subst. versuchsweise nach Num. 6, 25 (ind.?). — ε Mas. Maqef; mußte der Ps. mit dem Gottesnamen schließen V. 13, so genügte wohl auch מנע ohne obj. und die folgenden Takte verschieben sich um eine Nummer. — ζ מִן statt לְ ist zu מנע wohl unumgänglich.

Ibn abi-l-ʿAḳb.

Von

I. Goldziher.

Unter den Pseudepigraphen der arabischen Literatur wird eine *ḳaṣīdat al-malāḥim* erwähnt, als deren Verfasser ein Ibn abi-l-ʿAḳb (oder ʿAḳib?) genannt wird. Dies apokalyptische Gedicht, in welchem (nach Art der von de Goeje, Mémoire sur les Carmathes[2] 115 ff. behandelten Literatur) die Schicksale des Islams in ferner Zukunft voraus verkündet sein sollen, ist bereits im zweiten Jahrhundert d. H. bekannt. In einer in Aġānī I, 169, 4 auf ʿAwāna, wohl den Verfasser historischer Schriften (st. 147, Fihrist 91, 8 ff.), zurückgeführten Notiz erscheint der angebliche Verfasser als einer von drei erdichteten Personen, die niemals existiert haben [1]).

Der Name wird, wie wir aus den hier zu erwähnenden Daten ersehen, in verschiedenen Formen überliefert. Unter den Fragen, die Ǵāḥiẓ (*Tria opuscula* ed. van Vloten 140, 16) dem Aḥmad b. ʿAbdalwahhāb vorlegt, finden wir auch die: „was für Meinung er über Ibn ʿAḳīb habe?“ [2]) Die schīʿitische Literatur nimmt ihn für ihre Sekte in Anspruch. Er selbst sei Schüler des ʿAlī und hernach Lehrer des Ḥasan und Ḥusejn (مُعَلِّم السِّبطَيْن) gewesen (s. die zu erwähnende Nicholson'sche Handschr.). Als sein Eigenname wird bei solcher Gelegenheit Jaḥjā und als seine Nisba *al-Lejṯī* gegeben. Im schīʿitischen Gelehrtenlexikon (*Kitāb al-riǵāl*, Bombay 1317, 49) s. v. Husejn b. Muhammed al-Azdī wird als Werk desselben ein كتاب اخبار ابن ابى عقب وشعره angegeben. Auch die volkstümliche Hagiolatrie hat ihn beansprucht. Zur Zeit Maḳrīzī's wurde in Kairo in einem *zoḳāḳ al-mazār* genannten Gäßchen eine Grabesstätte besucht, die das gewöhnliche Volk dem Jaḥjā b. ʿAḳb, Erzieher des Ḥusejn zueignete (Chiṭaṭ II, 45). Maḳrīzī weist diesen

---

1) Vgl. Abh. zur Arab. Phil. II, CVI.

2) أبن عقب der Ausgabe. Die Kairoer Ausgabe (1324) 132, 7 setzt mit den diakritischen Punkten أبن عقيب, was für die Aussprache als عُقَيب spräche.

Glauben der unwissenden Leute, den er als Exempel für die Albernheiten ihres Gräberkultus anführt, mit Entschiedenheit zurück[1]).

Es werden auch verschiedentlich Texte als *Malāḥim-Ḳaṣīda* dieses Ibn abi-l-ʻAḳb überliefert. Die Handschriftensammlung des Prof. R. A. Nicholson enthält unter dem Titel كتاب مفتاح الجفر einen Band, in welchem zwei demselben zugeschriebene prophetische Gedichte aufbewahrt sind (*JRAS.* 1899, 907, n. 4). — Der Katalog der *Vizekönigl. Bibliothek zu Kairo* (VII, 552) verzeichnet als Nr. 6 des Sammelbandes Nr. 62 eine dem Jaḥjā b. ʻAḳb (so) zugeschriebene منظومة ملاحم. Minhāǵ al-dīn ʻOṯmān (geb. 589, st. ca. 662 d. H.), Verfasser der *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī* (ed. Biblioth. Ind.), teilt (p. 439—443) in persischer Übersetzung einen Auszug aus der Ḳaṣīda des Jaḥjā son of Aʻḳab (so) mit, dessen Inhalt (das Original ist mir leider nicht zugänglich) von H. G. Raverty, dem englischen Bearbeiter der Ṭabaḳāt (London 1881, II, 1282) folgendermaßen angegeben wird: „This Ḳaṣīdah prophecies the irruption of the Turks, the sedition of the Chingiz Khan in Chin and Ṭamghāj and the fall of the Muhammadan empires, and also the total annihilation of the Turks". — Für das Auftreten des zejditischen Imam Jaḥjā al-Hādī (280 d. H.) werden von dessen Anhängern prophetische Verse des Ibn ʻAḳīb (so) nachgewiesen (Van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* [Leiden 1919, de Goeje-Stichting nr. 5] 117).

Auch den Titel الدائرة finden wir für ein dem Ibn abi-l-ʻAḳb zugeschriebenes Schriftwerk prophezeienden Inhaltes. In einem Kommentar zu dieser Schrift soll das Aufkommen der ʻoṯmānischen Dynastie als Vormacht des Islams, als Nachfolgerin des niedergehenden ʻabbāsidischen Geschlechtes vorhergesagt sein. Ich kenne diese Stelle aus einem Exzerpt in الفرق المؤذن بالطرب فى الفرق بين العجم والعرب von Muṣṭafā b. Kamāl al-dīn al-Ṣiddīḳī (Handschr. des Instituts für Orientalische Sprachen in St. Petersburg, *Katalog der arabischen Handschriften* von Baron V. v. Rosen, Petersb. 1877, p. 11, Nr. 27). Dasselbe geht aus von einem nach Ibn ʻAsākir angeführten Ḥadīṯ[2]), und im Anschluß an ein Zitat aus Ṣalāḥ al-dīn al-Ṣafadī's Kommentar zur *Šaǵara Noʻmānijja* des Ibn al-ʻArabī (Brockelmann I, 447, nr. 126) lesen wir:

---

1) Vgl. Muh. Stud. II, 354.

2) Muʻāḏ b. Ǵebel (oder Saʻd b. Muʻāḏ) brachte dem Propheten die Nachricht von der Niederlage des Perserkönigs, worauf jener gesagt habe: لعن الله كسرى (ثلاثا) ثمّ قال انّ اوّل الناس فناء (او هلاكا) فارس ثمّ العرب من وراءهم (ثمّ اشار بيده قبل الشام) الّا بقيّة ههنا.

فى شرح الدائرة للامام يحيى بن عقب ان أَصْلَح الدول بعد
الصحابة الدولة العثمانيّة فانها مذكورة فى كتب الاسرار الجفريّة باشارة
الآية الشريفة القرآنية وهى قوله تعالى (21, 105) „ولقد كتبنا فى
الزبور من بعد الذكر أنّ الارض يرثها عبادى الصالحون“[1] وستظهر
دولة عظيمة اى لانّها فى زمن الشّارح لم تكن ظهرت ويملكون ديار
العرب الى تخوم المغرب وتستمرّ دولتهم الى قيام الختم ....

Darauf folgt eine diese Prophezeiung bestärkende kabbalistische Buchstabenspekulation und ein Zitat aus الشيخ محمد كمال الدين ابو سالم بن طلحة فى جفره.

Erst nach Einsicht in dies Material könnte man eine Meinung über das Verhältnis der dem Ibn abi-l-ʿAḳb zugeschriebenen Pseudepigrapha zu einander wagen. Es scheint, daß es sich um von einander verschiedene posteventum-prophetische Machwerke handelt, für deren Beglaubigung man von Fall zu Fall sich des für solche Dinge geeigneten Verfassernamens des I. a. ʿA. bedient hat.

Abū Nuwās und al-Raḳāšī verfertigten einmal spaßweise Gedichte im Stil des I. a. ʿA. (bei dieser Gelegenheit als اللَّيثى bezeichnet) und ließen sie durch einen Verrückten namens Abū Jāsīn al-ḫāsib rezitieren; als dieser die Gedichte erlernt hatte, bildete er sich fest ein, daß er selbst Verfasser derselben sei. (Ǵāḥiẓ, *Bajān* II, 7; Brockelmann, Enzyklop. d. Islam I, 109[a].)

1) Aus demselben Vers wurde auch die Eroberung Ägyptens durch Sultan Selim herausgeklügelt, ZDMG. 68, 545.

Zu den Inschriften von ʿArāq il-Emīr.

Von

Enno Littmann.

Durch meine Veröffentlichung der Inschriften von ʿArāq il-Emīr in den *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905*, Division III, Section A, Leyden 1907, glaubte ich die Lesung der beiden gleichlautenden Dokumente endgültig als טוביה festgestellt zu haben. Nun hat aber Budde in einem Artikel dieser *Zeitschrift*, Bd. 72, S. 186—188, den ich wegen der Kriegsläufte erst vor Kurzem lesen konnte, eine Lesung לרביה vorgeschlagen, ohne auf meine Publikation einzugehen. Ich habe im Jahre 1904 jeden der 10 Buchstaben an Ort und Stelle bis zum Millimeter genau ausgemessen, und zwar nicht nur die Breite und Höhe der Buchstaben, sondern auch jeden einzelnen Strich und Haken. Danach sind die Zeichnungen auf S. 2 meiner Arbeit hergestellt. Außerdem gebe ich dort Photographien beider Texte, die zufälligerweise ganz gut gelungen sind und daher jedem die Nachprüfung ermöglichen; eine Retusche ist an den Photographien nicht vorgenommen. Ohne weiter auf Einzelheiten, die doch nur das dort Gesagte wiederholen müßten, hier einzugehen, möchte ich nur auf meine früheren Feststellungen verweisen und die Lesung טוביה von neuem als die einzig mögliche bezeichnen, damit sich keine falschen Lesungen in die Lehrbücher einbürgern. Da aber B. betont, daß er, Dalman und dessen Schüler nur éine Inschrift gesehen hätten, möchte ich doch bemerken, daß weder ich noch mein photographischer Apparat bezichtigt werden kann, doppelt gesehen zu haben.

Die Schwierigkeit, daß ein ל am Anfange fehlt, bleibt bestehen. Ob meine Annahme, daß dieser Tobias mit Hyrkanos identisch sei, richtig ist, darüber mögen die Fachgenossen entscheiden.

Neue indische Dramen.

Von

E. Hultzsch.

Unserm Ehrenmitgliede Śāstraviśārada Jainācharya Śrīvijayadharmasūri verdanke ich eine große Anzahl von Jaina-Werken, die auf seine Veranlassung gedruckt worden sind. Unter ihnen befinden sich mehrere bisher unbekannte oder ungedruckte Dramen. Im Folgenden gebe ich eine kurze Beschreibung derselben und ein paar anderer Stücke, die in Indien erschienen sind.

I.

Mudrita-Kumudachandra-prakaraṇam. Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, Nr. 8. Benares, Vīra-Saṁvat 2432.

Der Verfasser ist Yaśaśchandra, Sohn des Padmachandra. Sein Großvater, der Kaufherr (*śrēshṭhī*) Dhanadēva aus der Dharkaṭa-Familie[1]), scheint der Minister eines Fürsten von Śākambharī in Sapādalaksha[2]) gewesen zu sein; s. pp. 1, 2. Das Drama hat fünf Akte und beschreibt eine Disputation zwischen dem Śvētāmbara Dēvasūri und dem Digambara Kumudachandra vor dem Chaulukya-Könige Jayasiṁha Siddharāja, in welcher Kumudachandra zum Schweigen gebracht wurde (*mudrita*)[3]). An zwei Stellen (pp. 20, 25) wird eine andere Disputation erwähnt, in der Dēvasūri vor Arṇōrāja den Digambara Guṇachandra besiegte. Über Jayasiṁha Siddharāja von Gujarāt und über den Chāhamāna-Fürsten Arṇōrāja von Śākambharī (Sāmbhar) s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14[4]). Nach dem *Prabhāvakacharitram* fand die Disputation zwischen Dēvasūri und Kumudachandra in Saṁvat 1181 statt, und Dēvasūri starb in Saṁvat 1226; s. Klatt, *Ind. Ant.*, Vol. XI, p. 254 und Peterson, *Fourth Report*, p. LV f.

1) Dies ist der Name einer Kaste von Kaufleuten; s. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 206, Zeile 4 und Jacobi, *Bhavisattakaha*, S. 5* f.

2) Vgl. *Ind. Ant.*, Vol. VI, p. 186 und *Ep. Ind.*, Vol. II, p. 422.

3) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. CLXXI, Nr. 834) ist dasselbe Drama verzeichnet, aber das Wort *mudrita* am Anfange des Titels weggelassen.

4) Über Arṇōrāja vgl. auch Bühler, *Leben des Hēmachandra*, S. 26 f., 30 f., 34.

Dēvasūri ist der Autor zweier Nyāya-Werke: 1. des umfangreichen *Syādvādaratnākara*[1]) und 2. des *Pramāṇanayatattvālōkālaṅkāra*, der in knappen Sūtras abgefaßt ist[2]). Dēvasūri's Schüler Ratnaprabhasūri schrieb zu dem letzteren einen Kommentar namens *Ratnākarāvatārikā*. Das Sūtra-Werk des Dēvasūri bildet Nr. 1 der Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, und der Kommentar des Ratnaprabhasūri Nr. 5 und 20 dieser Serie. In Saṁvat 1238 verfaßte derselbe Ratnaprabhasūri einen Kommentar zu Dharmadāsagaṇi's *Upadēśamālā*; s. Peterson's *Third Report*, p. 165 ff. und *Fifth Report*, pp. LVII, 123 f.

Unter den Personen des Dramas findet sich Śrīpāla Kavirāja. Dieser ist identisch mit dem Verfasser der Vaḍnagar-Praśasti des Kumārapāla; s. Bühler, *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 295. Er stammte aus der Prāgvāṭa-Familie[3]) und war der Sohn eines Lakshmaṇa; s. Muni Jinavijaya's Einleitung zum *Draupadīsvayaṁvaram* (unten, V), pp. 8, 22.

Auf p. 49 des *Mudrita-Kumudachandram* werden die Nyāya- und Vaiśēshika-Lehrer Kaṇāda, Akshapāda, Uddyōtakara, Vāchaspati und Udayana erwähnt. Der Satz [सिद्धराजस्य] हि राज्ये ..... व्याकरणेष्विव पितृव्यभ्रातृव्यमातुलादीनां निपातनं (p. 26) ist offenbar eine Reminiszenz an Māgha, XIX, 75.

II.

Nirbhaya-Bhīma-vyāyōga, herausgegeben von Śrāvak Paṇḍit Hargōvinddās und Śr. P. Bēchardās. Yaśōvijaya-Jaina-Granthamālā, Nr. 19. Benares, Vīra-Saṁvat 2437.

Dieser kurze Einakter ist eine Bearbeitung des *Bakavadhaparva* (I, 10) des *Mahābhāratam*. Personen: die fünf Pāṇḍavas, Draupadī, ein Brahmane, dessen Mutter, seine Gattin Mālatī, ein Tempeldiener, Baka und seine Rākshasas. Baka spricht Sanskrit, sein Gefolge Māgadhī.

Der Verfasser, Rāmachandra, war ein Schüler des berühmten Gelehrten Hēmachandra. Er selbst rühmt sich, hundert Werke verfaßt zu haben. Verzeichnisse eines Teiles derselben finden sich in den Vorreden der Herausgeber des *Nirbhaya-Bhīma* und des *Kaumudī-Mitrāṇandam* (s. unten). Weber veröffentlichte Proben aus Rāmachandra's Gedichte *Vihāraśatakam*[4]) (*Verzeichnis*, Band II,

---

1) S. die Vorrede zu Nr. 1 der J.-Y.-Granthamālā, p. 6 f.

2) Siehe Peterson's *First Report*, p. 131, Nr. 361 f. Vermutlich ist das erste Werk ein Kommentar des Verfassers zum zweiten.

3) Dies ist der Sanskrit-Name der Pōrvāls, einer Kaste von Kaufleuten. Siehe ASWI., Vol. II, p. 172, Anm.; *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 24, n. 10 und Vol. II, p. 41. Nach Baines, *Ethnography*, p. 146 zählen die Pōrvāls jetzt ungefähr 75 000.

4) Der volle Titel ist *Kumāravihāraśatakam*; s. die beiden obengenannten Vorreden. Das Gedicht verherrlicht einen von dem Chaulukya-Könige Kumārapāla erbauten Tempel des Pārśvanātha in Aṇhilvāḍ; vgl. Bühler, *Leben des*

Nr. 1972) und Peterson den Prolog seines Dramas *Raghuvilāsam*[1]) (*Fifth Report*, p. 144 ff.). Eine Handschrift des *Nirbhaya-Bhīma-vyāyōga* befindet sich in Cambay (*First Report*, Appendix I, p. 80 f.).

Nach dem *Prabandhachintāmaṇi* wurde Rāmachandra von dem Chaulukya-König Ajaya (Saṁvat 1230—1233), dem Neffen und Nachfolger des Kumārapāla, umgebracht; s. Tawney's Übersetzung, p. 152 f.

III.

Kaumudī-Mitrāṇandam, herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 59. Bhāvnagar, 1917.

Der Verfasser ist ebenfalls Rāmachandra, ein Schüler des Hēmachandra und Autor von hundert Werken. Nach dem Prolog (p. 2) ist das *Kaumudī-Mitrāṇandam* ein *prakaraṇam* und war das zweite von dem Dichter verfaßte Drama (*rūpakam*). Bemerkenswert ist, daß der Sūtradhāra den Dichterfürsten (*kavīndra*) Murāri, dessen Zeit bisher unbestimmt war[2]), als einen noch lebenden Zeitgenossen des Rāma[chandra] zu erwähnen scheint; s. p. 3, Vers 3:

प्रबन्धानाधातुं नवभणितिवैदग्ध्यमधुरा-
न्कवीन्द्रा निस्तन्द्राः कति नहि मुरारिप्रभृतयः ।
ऋते रामान्नान्यः किमुत परकोटौ घटयितुं
रसान्नाट्यप्राणान्पटुरिति वितर्कौ मनसि नः ॥

Murāri, der Verfasser des geschmacklosen Dramas *Anargha-Rāghavam*[3]), lebte also wahrscheinlich um dieselbe Zeit wie der Dichter Maṅkha, der in seinem *Śrīkaṇṭhacharitam* (XXV, 74) den Murāri erwähnt und im Kommentare zu seinem *Kōśa* das *Anargha-Rāghavam* zitiert[4]). Es folgt eine gedrängte Übersicht des bunten Inhalts des *Kaumudī-Mitrāṇandam*.

Akt I. — Zwei Schiffbrüchige aus der Stadt Kautukamaṅgala, der Jaina Mitrāṇanda, Sohn des Kaufmanns Jinadāsa, und der Brahmane Maitrēya, landen auf der Insel des Varuṇa, wo sich ein goldener Tempel dieses Gottes und eine Einsiedelei des Patriarchen Ghōraghōṇa befinden. Bei letzterem deponiert Mitrāṇanda sein gerettetes Geld. Der Patriarch verlobt ihm seine Tochter Kaumudī.

Hēmachandra, S. 30, 32, 40 f., 43, und über Rāmachandra S. 19, 44. Eine *Kumāravihārapraśasti* verfertigte ein anderer Schüler des Hēmachandra namens Vardhamānagaṇi; s. Peterson, *Third Report*, p. 18 und Appendix, p. 316.

1) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. XLIX, Nr. 760) ist der Titel verlesen (*Raghuvilāpa*).

2) Siehe Konow, *Das indische Drama*, S. 83.

3) Vgl. Wilson's *Theatre of the Hindus*, third edition, Vol. II, p. 375 ff.

4) Siehe Zachariae's *Epilegomena zum Maṅkhakōśa* (Wien, 1899), S. 49. Auch Mahēndrasūri's Kommentar zu Hēmachandra's *Anēkārthasaṁgraha* zitiert das *Anargha-Rāghavam*; s. Zachariae's *Epilegomena zum Anēkārthasaṁgraha* (Wien, 1893), S. 25.

Akt II. — Die beiden Freunde finden einen von Varuṇa mit Nägeln an einen Mangobaum gefesselten Halbgott, den auf dem Berge Ratnakūṭa residierenden Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa[1]. Mitrāṇanda befreit ihn mit Hilfe eines von Kaumudī gelieferten zauberkräftigen Juwels, und Maitrēya heilt die Nägelwunden durch Bestreichung mit dem Saft eines als Armband getragenen Krautes, welches Anaṅgadāsa ihm übergibt[2]. Varuṇa steigt vom Himmel herab und will den Mitrāṇanda an den Mangobaum nageln. Als er jedoch erfährt, Mitrāṇanda sei der zukünftige Schwiegersohn des Patriarchen, übergibt er ihm Anaṅgadāsa's Halskette *Kalpalatā*, welche die Kraft besitzt, Liebe zu erregen.

Akt III. — Beim Anblick der wunderbaren Halskette verliebt sich Kaumudī in Mitrāṇanda. Sie gesteht ihm, daß die Asketen Schwindler seien, und daß bisher alle anderen reichen Kaufleute, mit denen sie ihr Vater vermählt habe, in eine unter dem Bette verborgene Grube gestürzt seien, und verspricht, ihn mit ihren gesammelten Schätzen nach Ceylon (Siṁhaladvīpa) zu begleiten. Vermählung der Kaumudī mit Mitrāṇanda, welcher von der Göttin Jāṅgulī einen Zauberspruch gegen Gift empfängt.

Akt IV. — Mitrāṇanda und Kaumudī, welche den Schatzkasten trägt, sind in Ceylon angelangt. In der Nähe von Raṅgaśālā, der Hauptstadt des Vikramabāhu, betreten sie einen Tempel der Kātyāyanī. Die Polizei verhaftet den Mitrāṇanda als einen Dieb.

Akt V. — Das Paar wird vom Könige verhört, dessen Minister Kāmarati unterdessen von Begierde nach Kaumudī erfüllt wird. Eine Dienerin meldet, daß der Kronprinz Lakshmīpati infolge eines Schlangenbisses gestorben sei. Mitrāṇanda gedenkt der Göttin Jāṅgulī, die den Toten wieder belebt. Der erfreute König befiehlt dem Minister, das Ehepaar in sein Haus aufzunehmen.

Akt VI. — Maitrēya hat einen in Ratnākara residierenden Vasallen des Königs Vikramabāhu, namens Vijayavarmā, welcher von seinem Feinde Chakrasēna im Kampfe gefährlich verwundet worden war, durch Bestreichung mit dem Saft eines Krautes geheilt. Vijayavarmā wünscht im Tempel des Yaksha-Fürsten Lōhitapāṇi ein Menschenopfer darzubringen. Da erscheint der vom Minister Kāmarati mit einem Uriasbrief abgesandte Mitrāṇanda, wird aber von Maitrēya erkannt und von Vijayavarmā selbst seiner Fesseln entledigt.

Akt VII. — Am Morgen, nachdem Kāmarati den Mitrāṇanda fortgeschickt hatte, wurde Kaumudī von der eifersüchtigen Frau des Ministers aus dem Hause gewiesen; ein alter Mann trug ihren

---

1) Dieser war nach Varuṇadvīpa gekommen, um die Kaumudī zu entführen (p. 126), und hatte durch die Kraft eines Zauberpulvers seine Gestalt geändert (p. 19).

2) Auf S. 22, Zeile 9 lies कलाचि (Vorderarm) für das sinnlose कलावीचि; ebenso nach Vallabha's Kommentar für कलापि bei Māgha, XIII, 41.

Kasten. Auf dem Wege trafen die beiden Sumitrā, eine Tochter des Kaufherrn Vanadēva aus der Stadt Alaka (s. p. 89), die von Vijayavarmā gefangen genommen worden war (s. p. 69), und deren Mutter und kleinen Bruder. In der Nähe von Vyāghramukhī, einer Niederlassung (*pallī*) von Wilden (*Śabara*, p. 89), werden alle diese von deren Häuptling Vajravarmā gefangen genommen. Ein Wilder bringt den gefesselten Führer einer anderen Karawane aus Suvarṇadvīpa. Dieser entpuppt sich als Makaranda, ein Jugendfreund des Mitrāṇanda (vgl. p. 8 f.). Ein Bote bringt aus der Stadt Vēlandhara ein Schreiben des Kronprinzen Lakshmīpati, der sich bei dem Häuptling nach dem gegenwärtigen Aufenthalte des Mitrāṇanda und der Kaumudī erkundigt. Kaumudī teilt dem Häuptling mit, daß Vijayavarmā die Sumitrā dem Makaranda zur Gattin bestimmt habe (vgl. pp. 75, 77). Der Häuptling erklärt, die Hochzeit der beiden ausrichten zu wollen.

Akt VIII. — Makaranda, Kaumudī und Sumitrā treffen in der Stadt Ekachakrā einen śivaïtischen Yōgī (*Kāpālika*), der sie vor einem auf Frauen erpichten Luftwandler (*Vidyādhara*) warnt und die beiden Frauen veranlaßt, sich in ein unterirdisches Gemach zurückzuziehen. Den Makaranda ersucht er, ihm bei einer Beschwörung des Vidyādhara Hilfe zu leisten. Er belebt einen Leichnam, der ein Schwert ergreift. Makaranda schöpft Verdacht und gedenkt eines Zauberspruches, worauf der belebte Tote mit seinem Schwert auf den Kāpālika einschlägt. Dieser verschwindet, der Leichnam fällt zu Boden, und das unterirdische Gemach ist unsichtbar geworden.

Akt IX. — Vor dem Kronprinzen Lakshmīpati erscheint der Kaufherr Naradatta aus Vēlandhara, welcher sich die Karawane des Makaranda angeeignet hat (s. pp. 84, 98), und beschwert sich darüber, daß ihm Makaranda seinen Anteil genommen habe. Dasselbe behauptet der herbeigeholte Makaranda von Naradatta. Die Ankunft des Vajravarmā und Mitrāṇanda entscheidet den Streit. Naradatta und sein Gehilfe, ein Ausländer (*Barbara* oder *Mlēchchha*), werden zum Tode verurteilt, aber auf Bitten des Vajravarmā und Mitrāṇanda begnadigt.

Akt X. — Mitrāṇanda und Makaranda finden ihre Gattinnen Kaumudī und Sumitrā wieder auf dem Berge Ratnakūṭa bei dem Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa, der sie entführt hatte (vgl. Akt VIII). Der letztere erhält das Wunden heilende Kraut *Saṁrōhiṇī*, welches Maitrēya an sich genommen hatte (s. pp. 22 f., 64 f.), und seine Halskette *Kalpalatā*, welche Varuṇa dem Mitrāṇanda übergeben hatte (s. pp. 18 f., 26), zurück.

In einem Kompositum im Schlußverse des Dramas (संतप्तारामच-न्द्रकरविशदाम्) ist der Name des Verfassers Rāmachandra versteckt[1]).

---

1) Dasselbe gilt von den Schlußversen des *Nirbhaya-Bhīma* und *Kumāravihāraśatakam* des Rāmachandra.

Endlich bemerke ich noch, daß an zwei Stellen (pp. 49, 55) der Ausdruck *udvarita-śēsha*, „übrig" vorkommt. Nach Zachariae (*Indog. Forsch.*, XXXII, 348) ist *udvarita* eine falsche Sanskrit-Übersetzung von Prākṛit *uvvaria* (= Skt. **uparika*).

5

IV.

Prabuddha-Rauhiṇēyam, nach einer einzigen, alten Handschrift herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 60. Bhāvnagar, Vikrama-Saṁvat 1974.

Der Verfasser des Stückes ist Rāmabhadra Muni, Schüler 10 des Jayaprabhasūri aus der Schule des Dēvasūri, „der den Stolz großer Disputanten (*vādīndra*) vernichtete" (p. 3). Das Drama ist ein *prakaraṇam* in sechs Akten und wurde an einem Feste (*yātrōtsava*) in einem Tempel des Yugādidēva (Ṛishabha) aufgeführt, welcher von zwei Zeitgenossen eines ungenannten Chāhamāna-15 Fürsten, Yaśōvīra und Ajayapāla aus der Familie des Pārśvachandra, erbaut worden war (p. 2 f.). Der Herausgeber zitiert in seiner Vorrede (p. 2 f.) eine Jālōr-Inschrift mit folgenden Daten:[1])

1. In Saṁvat 1221 wurde ein von dem Chaulukya Kumārapāla von Gujarāt auf Wunsch des Hēmasūri (d. i. des berühmten 20 Gelehrten Hēmachandra) erbauter Tempel des Pārśvanātha dem Vādīndra Dēvāchārya übergeben.

2. Yaśōvīra, Sohn des Pāsū. Saṁvat 1242 unter dem Chāhamāna Samarasiṁha.

3. Pūrṇadēvāchārya, Schüler des Dēvāchārya. Saṁvat 1256.

25 4. Rāmachandrāchārya, Schüler des Pūrṇadēvasūri. Saṁvat 1268.

Der Dēvasūri des Dramas ist offenbar identisch mit dem Dēvāchārya der Inschrift, Yaśōvīra aus der Familie des Pārśvachandra mit Yaśōvīra, dem Sohne des Pāsū, und der Chāhamāna-Fürst des Dramas mit dem Chāhamāna Samarasiṁha der Inschrift. Über den 30 letzteren s. die Tafel in *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 78; über den Chaulukya Kumārapāla Vol. VIII, Appendix I, p. 14; und über Dēvasūri († Saṁvat 1226) meine Bemerkungen zum *Mudrita-Kumudachandram*, oben S. 61 f.

Der Inhalt des Dramas ist in Kürze folgender:

35 Akt I. — Der Räuber Rauhiṇēya, Sohn des Lōhakhura, entführt eine mit Blumenpflücken beschäftigte junge Frau namens Madanavatī[2]), während sein Helfershelfer, ein Śabara (welcher Māgadhī spricht), deren Geliebten fernhält.

Akt II. — Der Śabara nimmt am Tanz einer Hochzeitsgesell-40 schaft teil. Rauhiṇēya erscheint in der Verkleidung der Mutter des jungen Ehemanns Manōratha und entführt diesen, um sich

---

1) Dieselbe Inschrift hat D. R. Bhandarkar herausgegeben; s. *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 54 f.

2) Sie ist die Frau eines gewissen Lalitāṅga (p. 38 f.) und eine Tochter des Karawanenherrn Dhana (p. 46).

seiner Schmucksachen zu bemächtigen, wobei er die Anwesenden durch eine aus Flicken hergestellte Schlange (*chīrikā-sarpa*) erschreckt.

Akt III. — Der Kaufherr Subhadra meldet dem Könige Śrēṇika von Magadha[1]) den Raub seines Sohnes Manōratha, und der Karawanenherr Dhana den seiner Tochter Madanavatī. Der Minister Abhayakumāra erbietet sich, den Räuber ausfindig zu machen. Ein gewisser Sumukha verkündet, daß soeben Vardhamānasvāmī in einem Park außerhalb der Stadt vom Himmel herabgestiegen sei.

Akt IV. — Rauhiṇēya wird gefangen.

Akt V. — Er leugnet vor dem Könige seine Schuld, bleibt aber in Gewahrsam.

Akt VI. — Als er am nächsten Morgen aus dem Rausch erwacht[2]), versuchen Frauen und Musiker unter der Leitung des Tanzlehrers Bharata ihm vorzutäuschen, daß er sich im Himmel befinde, und ihn zu einem Geständnisse zu bewegen. Er durchschaut aber diesen Plan des Ministers, weil er sich an einen von Vardhamānasvāmī gesprochenen Vers (p. 57) erinnert, den er vor seiner Gefangennahme zufällig gehört hat, und in dem die Merkmale der Götter (Freiheit von Schweiß, Nichtberührung des Erdbodens und unverwelkliche Kränze) aufgezählt sind, und beteuert seine Unschuld. Nachdem ihm Straffreiheit versprochen worden ist, bekennt er seine Missetaten und führt den König und den Minister nach einer Höhle am Berge Vaibhāra, wo sich die beiden Entführten und alles gestohlene Gut wiederfinden.

Aus Weber's *Verzeichnis* (II, S. 916, Zeile 3) ergibt sich, daß die Geschichte des Rauhiṇēya auch von Hēmachandra im Kommentar zu seinem *Yōgaśāstra* behandelt worden ist. An einer anderen Stelle (II, S. 1098) erwähnt Weber das *Rauhiṇēyacharitram* eines gewissen Dēvamūrti. Dieser Text liegt mir gedruckt vor (Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 45. Bhāvnagar, Vikrama-Saṁvat 1972) und ist in mangelhaften, wie es scheint aus dem Prākṛit übersetzten Versen abgefaßt.

V.

Draupadīsvayaṁvaram, nach einer einzigen Handschrift herausgegeben von Muni Jinavijaya. Jaina-Ātmānandasabhā. Bhāvnagar, [19]18.

Der Verfasser ist Vijayapāla, Sohn des Siddhapāla und Enkel des Kavirāja (p. 3). Wie Muni Jinavijaya in seiner wert-

1) Dieser rühmt sich, den König Chaṇḍa-Pradyōta vertrieben zu haben; s. p. 40 f. Über Śrēṇika, der in Rājagṛiha residierte, und seinen Sohn Abhayakumāra siehe z. B. Tawney's Vorwort zu seiner Übersetzung des *Kathākōśa*, p. IX und Hertel, *Geschichte von Pāla und Gōpāla*, S. 127 ff. Über Chaṇḍa-Pradyōta von Ujjayinī s. Nr. III und V in Jacobi's *Ausgewählten Erzählungen in Māhārāshṭrī*; *Nachrichten*, GGW., 1886, 226 ff.; Hertel, *Pāla und Gōpāla*, S. 101 ff.

2) Hiernach heißt das Drama *Prabuddha-Rauhiṇēyam*.

vollen Einleitung gezeigt hat, war Siddhapāla ein Zeitgenosse des Chaulukya Kumārapāla, und sein Vater Kavirāja, dessen eigentlicher Name Śrīpāla lautete, der Hofpoet des Jayasiṁha Siddharāja; vgl. meine Bemerkungen zum *Mudrita-Kumudachandram*, 5 oben, S. 62. Das Stück ist ein *nāṭakam* in zwei Akten, in welchem die heroische und die wunderbare Stimmung vorwiegen (*vīrādbhuta-rasa-pradhānam*). Der Stoff ist dem *Mahābhāratam* (I, *parva* 12) entnommen. Es wurde aufgeführt zu Aṇahillapāṭakam auf Befehl des Chaulukya-Königs Bhīmadēva (II.) Abhinavasiddha- 10 rāja, dessen Inschriften zwischen 1199 und 1238 datiert sind; s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14.

VI.

Karuṇā-Vajrāyudham, herausgegeben von Muni Chaturavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 56. Bhāvnagar, 1916.

15 Dieses *nāṭakam* ist eine dramatische Bearbeitung der bekannten Sage von Śibi. Der mitleidige König, welcher die Taube vor dem Falken beschützte, heißt aber hier Vajrāyudha[1]) und ist ein Sohn des Tīrthakara Kshēmaṁkara, welcher in der Stadt Ratnasaṁchayā in der Provinz Maṅgalāvatī-vijaya[2]) residierte (p. 7). Eine 20 Gujarātī-Übersetzung dieses Stückes (Ahmadabad, 1886) verzeichnet Guérinot in seiner *Bibliographie Jaina*, p. 200, Nr. 409.

Der Verfasser des Dramas ist Āchārya Bālachandra mit dem Beinamen Śrutadēvatāsuta[3]), das Haupt des Bapuri-gaṇa und ein Schüler des Haribhadrasūri. Die nächsten Vorgänger des letzteren 25 waren Dēvēndraguru, Bhadrēśvarasūri und Abhayadēvasūri (p. 4); vgl. Peterson's *Fifth Report*, Index of Authors, p. XLVII. Die Aufführung des Dramas erfolgte in einem Tempel des ersten Tīrthakara auf Befehl des Vastupāla, Ministers des Gūrjara-Königs Vīradhavala. Vastupāla's Stammbaum setzt sich aus folgenden 30 Namen zusammen: Chaṇḍapa[4]) aus der Prāgvāṭa-Familie[5]); dessen Sohn Chaṇḍaprasāda; dessen Sohn Sōma; dessen Sohn Aśvarāja; dessen ältester Sohn Malladēva und dessen jüngerer Bruder Vastupāla; dieser beiden jüngster Bruder Tējaḥpāla. Dieselbe Genealogie findet sich in Sōmēśvara's *Kīrtikaumudī* (III, 1—24), in Arisiṁha's 35 *Sukṛitasaṁkīrtanam* (III, 45—56), in zwei Inschriften des Tējaḥpāla auf dem Berg Ābū aus dem Jahre 1230 (*Ep. Ind.*, Vol. VIII,

1) Ebenso heißt er in einer Jaina-Legende, deren Text J. J. Meyer in seinen *Hindu Tales* (p. 301 f.) veröffentlicht hat, und in Weber's *Verzeichnis*, II, Nr. 2013.

2) Nach Weber's *Verzeichnis* (a. a. O.) gehörte diese Provinz zu Pūrva-Vidēha. Über *vijaya* = *vishaya* s. Böhtlingk's *Wörterbuch in kürzerer Fassung*.

3) Vgl. das Synonymum Vāgdēvīsuta in Peterson's *Third Report*, Appendix, p. 103, Vers 15 und *Fifth Report*, Appendix, p. 48, Vers 14.

4) Vers 6 liest Chaṇḍaka, aber Vers 9 Chaṇḍapa, wie die anderen Genealogien.

5) S. oben, S. 62, Anm. 3.

pp. 214, 218, 219) und in sechs Inschriften des Vastupāla auf dem Berge Girnār aus dem Jahre 1232 (ASWI., VIII, p. 328 ff.).

Derselbe Bālachandra ist der Verfasser von drei anderen Werken:

1. eines Kommentars zu Āsaḍa's *Upadēśakandalī*; s. Peterson's *Fifth Report*, pp. XLVI f. und 42 ff. 5

2. eines Kommentars zu Āsaḍa's in Saṁvat 1248 verfaßter *Vivēkamañjarī*. Bālachandra schrieb diesen Kommentar auf Wunsch von Āsaḍa's Sohne Jaitrasiṁha; s. Peterson's *Third Report*, p. 40 und Appendix, p. 100 ff. Der Güte des Jainācharya Śrīvijayadharmasūri verdanke ich ein Exemplar der *Vivēkamañjarī* mit Bālachandra's Kommentar, herausgegeben von Paṇḍit Haragōvindadāsa; 10 Benares, Vikrama-Saṁvat 1975; 217 Blätter.

3. eines *mahākāvya* namens *Vasantavilāsa*; s. die Vorreden der beiden Herausgeber der *Vivēkamañjarī* und des *Karuṇā-Vajrāyudham*. Peterson (*Second Report*, Appendix, p. 5, Nr. 88 und 15 *Sixth Report*, p. 90, Nr. 357) verzeichnet ein Gedicht namens *Vasantavilāsa* in Sanskrit und Prākṛit, ohne Angabe des Verfassers.

VII.

Dharmābhyudayam, herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 61. Bhāvnagar, 1918. 20

Der Name des Verfassers ist Mēghaprabhāchārya. Eine *Sūktamuktāvalī* desselben Dichters erschien zu Bhāvnagar im selben Jahre. Sie besteht aus Strophen im Āryā-Metrum. Der Text weist Lücken auf und geht offenbar auf eine beschädigte Handschrift zurück. 25

Das *Dharmābhyudayam* wurde bei einem Feste (*yātrōtsava*) in einem Tempel des Pārśvanātha-Jina aufgeführt (p. 1 f.)[1]. Der Inhalt ist kurz folgender. Dem Könige Daśārṇabhadra verkündet sein Gärtner, daß Vardhamānasvāmī im Parke von Daśārṇapura vom Himmel herabgestiegen sei. Der König besteigt 30 mit seinem Minister den Staatselefanten. Indra steigt vom Himmel herab, mit Bṛihaspati und Śachī auf seinem Elefanten Airāvaṇa sitzend und von den Göttern umgeben, um den Jina zu verehren. Der König fühlt sich durch den Anblick der Pracht des Indra gedemütigt, schämt sich seines früheren Stolzes auf seine Macht 35 und beschließt, auf den Thron zu verzichten und Asket zu werden. Der Liebesgott Madana erscheint mit seinen beiden Gattinnen Rati und Prīti und will den Pfeil *Mōhana* auf den königlichen Asketen (*Rājarshi*) abschießen, fällt aber ohnmächtig zu Boden. Indra bringt ihn wieder zum Bewußtsein und verehrt den Mahāvīra und 40 den Daśārṇabhadra. Er gebietet dem Minister, dessen Sohn Sunandana zum Könige zu salben und die Damen des Harems und die Höflinge zu trösten, schenkt ihm ein kostbares Kostüm namens

1) Zu ऐषमः संवत्सरे. „in diesem Jahre“ (p. 2) s. Pāṇini, V, 3, 22.

Śatruñjaya und kehrt in den Himmel zurück, um einer Vorstellung der Pantomime (*nāṭya*) *Bāhubalivijaya*[1]) beizuwohnen.

In die letzte Zeile des Dramas (श्रीमेघप्रभतां दधज्जिनपतिः श्रेयस्करं सिद्ध्यतु) hat der Verfasser seinen eigenen Namen versteckt[2]). In der Unterschrift heißt das Stück धर्माभ्युदयो नाम छायानाट्यप्रबन्धः, ist also ein Schattenspiel. Die Schattenbilder wurden durch Projektion von Puppen auf die Rückseite eines dünnen weißen Vorhangs hervorgebracht. Dies ergibt sich daraus, daß, als der König das Gelübde ablegt, Asket zu werden, die Bühnenanweisung (p. 15) lautet: — यमनिकान्तराद्यतिवेषधारी पुत्रकस्तत्र स्थापनीयः: „vom Inneren des Vorhangs ist eine Puppe (*putraka*), welche die Kleidung eines Asketen trägt, dorthin zu stellen". Der Ausdruck *sthāpanīya* spricht für die Richtigkeit der Erklärung des dramatischen Kunstworts *sthāpaka* durch „Aufsteller der Puppen"; s. Pischel, *Die Heimat des Puppenspiels*, S. 10. Nach Nīlakaṇṭha[3]) zu *Mahābh.* XII, 294, 5 waren die Puppen aus Leder verfertigt[4]); s. Pischel, SPAW., 1906, S. 487.

Nach Weber's *Verzeichnis* (II, S. 1026) behandelt Mērutuṅga die Legende von Daśārṇabhadra im vierten Buche seines *Mahāpurushacharitam*, und Hēmachandra's *Pariśishṭaparva* (XI, Vers 124 f.) setzt dieselbe als bekannt voraus; s. Jacobi's Ausgabe, p. 70 der Vorrede und p. 288 des Textes.

VIII.

Pārijātaharaṇa-nāṭakam, herausgegeben und übersetzt von Sir George Grierson. Patna, 1917.

Dieses interessante Stück ist eine lyrisch-dramatische Bearbeitung einer Sage, die dem *Harivaṁśa* entnommen ist. Es erinnert an das *Gītagōvindam* insofern, als häufig, wie in persischen und europäischen Gedichten, Endreime verwendet werden. Wie in den übrigen Sanskrit-Dramen, sprechen hier die Männer Sanskrit und die Frauen Śaurasēnī; aber in den eingeschobenen Gesängen be-

---

1) Bāhubalī ist der Name eines Jaina-Heiligen; s. *Ep. Ind.*, Vol. VII, p. 108.

2) Vgl. die Schlußverse der Werke des Rāmachandra, oben, S. 65 und Anm. 1.

3) Den von dem Kommentator überlieferten Ausdruck *jala-maṇḍapikā* „Schattentheater" leitet Printz sehr ansprechend von dem arabischen Worte ظِلّ, „Schatten" ab; s. ZVS., 44, 93. Dazu stimmt, daß die arabische Bezeichnung des Schattenspiels خَيَالُ الظِّلِّ lautet; s. Jacob, *Geschichte des Schattentheaters*, S. 24 und Kahle, *Islam*, II, S. 186.

4) In Ägypten wurden sie aus Leder ausgeschnitten; s. Kahle, *Islam*, I, S. 264 f.

dienen sich beide Geschlechter des Maithilī-Dialekts. Ohne Grierson's Übersetzung würden uns diese Strophen unverständlich bleiben.

Der Verfasser ist Umāpati Upādhyāya, und sein Patron Hindūpati Hariharadēva, Fürst von Mithilā (p. 10). Nach Grierson war der letztere wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Ghiyāsuddīn Tughlaq und fiel im Jahre 1324. Umāpati ist nicht zu verwechseln mit Umāpatidhara[1]), dem Hofdichter des Lakshmaṇasēna, mit dem ihn R. Mitra identifizierte; s. *Notices*, V, Nr. 1888.

IX.

Paulastyavadham. Ohne Titelblatt. Printed at the Oriental Press, Madras. 130 Seiten.

Dieses *nāṭakam* hat sechs Akte. Der Stoff ist, wie der Titel andeutet, dem *Rāmāyaṇam* entnommen. Der Verfasser ist der ausgezeichnete Gelehrte Lakshmaṇasūri, dem wir Kommentare zu mehreren älteren Dramen verdanken; s. *Ind. Ant.*, Vol. XXXIV, p. 176. Ein modernes Stück desselben Autors, das *Ḍillisāmrājyam*, hat Cappeller in der *Deutschen Rundschau* (1913, S. 452 ff.) ausführlich behandelt. Es hat zum Gegenstand die Krönung Georgs V. zum Kaiser von Indien. Ein anderes *nāṭakam* derselben Art ist das fünfaktige *Jārja-chakravarti, makuṭābhishēkam* des Nārāyaṇa Dīkshita aus Śvētāraṇyam, d. i. Tiruveṇgāḍu im Tanjore-Distrikt (Madras, 1912).

Halle, 4. Dezember 1920.

1) S. über diesen Kielhorn's Ausgabe der Deopara-Inschrift des Vijayasēna in *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 305 f. und Pischel, *Die Hofdichter des Lakshmaṇasēna*, pp. 6—17.

Die Geschichten des toten Ṅo-rub-can.

Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṁśatikā aus Purig.

Von

A. H. Francke.

Vorbemerkung.

Unter den tibetischen Handschriften, welche ich noch glücklich nach Deutschland gerettet habe, befindet sich ein Heft, welches überschrieben ist: *Ro-ṅo-rub-can-gyi sgruṅs*, „Geschichten des Leich-
5 nams Ṅo-rub-can". Dasselbe enthält 21 engbeschriebene Quartseiten; und die Handschrift ist ganz deutlich die des *Ye-shes-rig-'adzin*, des Lehrers der Missionsschule von Khalatse, welchen ich öfters anstellte, das nachzuschreiben, was bekannte Märchenerzähler sangen und sagten. Leider finde ich gar keine Nachricht über den Mann,
10 welcher die Geschichten vorgetragen hat, und auch mein Gedächtnis läßt mich in dieser Sache im Stich. Ich halte es aber für möglich, daß diese Geschichten von demselben Mann stammen, der auch die „Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga" (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134) vorgetragen hat. Sein persönlicher Name ist
15 *dKon-mchog-bkra-shis*, und sein Hausname *rGya-mthso-pa*. Demselben Mann verdanke ich übrigens auch die Texte des tibetischen Reinecke Fuchs, und die Sammlung „The Paladins of the Kesarsaga". Obgleich dieser Mann in Khalatse wohnte, stammte er doch aus Lerdo (Lai-rdo) bei Tagmacig, also aus einem Ort, den man
20 zu Purig rechnen muß; denn Lerdo gehörte zum alten Fürstentum Cigtan. Die Sprache der Märchen ist der Dialekt von Purig, und zwar haben wir es hier mit der buddhistischen Abart (im Gegensatz zur mohammedanischen) zu tun. Sehr gern würde ich die Handschrift herausgeben, so, wie ich sie finde. Und Texte in
25 tibetischen Mundarten sind ja etwas seltenes. Da aber die Orthographie in dem Manuskript nicht konsequent durchgeführt ist und sich viele auf keinen Dialekt stützende Beliebigkeiten darin finden, erlaube ich mir, einige kleine Veränderungen darin anzubringen. Dabei ist es aber mein Bestreben, die Mundart nur um so deut-
30 licher zur Geltung zu bringen. Auch soll über solche Veränderungen in den Anmerkungen Rechenschaft abgelegt werden.

Was nun den Inhalt anbetrifft, so erregten die Märchen da-

durch sofort meine Aufmerksamkeit, daß sie durch ihren Rahmen an die indische Vetālapañcaviṁśatikā erinnerten. Letztere kenne ich leider nur aus dem kleinen Auszug in Fick's Elementargrammatik (zwei Erzählungen und Vorgeschichte); doch genügt derselbe schon, um feststellen zu können, daß zwar der Grundgedanke des Rahmens bei der tibetischen und indischen Sammlung derselbe ist, daß aber die in diesen Rahmen gefügten Erzählungen bei Indern und Tibetern recht verschieden sind. In beiden Rahmengeschichten ist es ein Toter, der beim Transport vom Leichenplatz Märchen erzählt und das Interesse seines Trägers so zu fesseln weiß, daß derselbe sein Versprechen, kein Wort dazu zu sagen, vergißt und in die Geschichte hineinredet. Da Purig nicht weit von Kaschmir entfernt liegt, mag man jenen Rahmen dort kennen gelernt und dann auf eigene Märchen angewendet haben.

Da meine kleine Privatbibliothek mir nicht erlaubte, das Verhältnis meiner tibetischen Erzählungen zur indischen Märchenliteratur klarzustellen, schickte ich eine kurze Inhaltsangabe meines Manuskripts an Prof. Dr. Joh. Hertel, Leipzig. Dieser große Kenner des Pañcatantra war denn auch sofort imstande, die Stellung der tibetischen Fassung in der schon bekannten Literatur genau zu bezeichnen. Er schreibt im Brief vom 8. 4. 20: „Ihre tibetanische Vetālap.-Fassung gehört mit der kalmückischen, Siddhikūr genannten, zusammen. Da ich keine Übersetzung des Siddhi-kūr besitze, kann ich nicht sagen, ob auch die der Einleitung folgenden Erzählungen mit dem Siddhi-kūr übereinstimmen." Diese Feststellung ist von großer Wichtigkeit. Wir erfahren, daß die tibetische Form der Vorgeschichte mit der mongolischen zusammengeht. Wir haben hier den buddhistischen Rahmen im Gegensatz zu dem hinduistischen in der Vetālapañcaviṁśatikā. Nun merkte ich auch, daß der im Titel gegebene Name des Helden besonders gut zusammenfällt bei Mongolen und Tibetern. Über den Titel der mongolischen Fassung, Siddhi-kūr, spricht sich Dr. B. Laufer in seiner „Skizze der mongolischen Literatur" (Extrait de la Revue orientale, 1907, p. 228) folgendermaßen aus: „kūr = ostmong. kägür, ‚Leichnam'; siddhi-kūr = vetālasiddhi". Somit würde das Wort *kūr* dem indischen *vetāla* zu entsprechen haben, und das geht nur so ungefähr; denn *vetāla* bedeutet nicht „Leichnam", sondern „a kind of ghost (which is said to occupy a dead body)", nach Vaidya's Dictionary. Dazu kommt noch, daß das Wort *siddhi* im indischen Titel gänzlich fehlt. Ganz anders passen die Titel bei den Tibetern und Mongolen zusammen. *kūr* entspricht genau dem tibetischen *ro*, „Leichnam", und *siddhi* (Fremdwort im Mongolischen aus dem Sanskrit) dem tibetischen *dṅos-grub*, welches abgeschliffen *ṅo-rub* ausgesprochen wird. Die tibetische Endsilbe *can* bedeutet nichts weiter als „habend", *ṅo-rub-can* also „siddhihabend", „Vollkommenheit habend"; aber auch „magische Kräfte besitzend". *Ṅo-rub* ist ein sehr häufiger tibetischer Personenname.

Die genauere Vergleichung der hierher gehörigen Erzählungen bei Indern, Tibetern und Mongolen wird wahrscheinlich ergeben, daß dieselben von den Indern erst zu den Tibetern und dann zu den Mongolen gewandert sind; nicht aber erst zu den Mongolen und dann zu den Tibetern.

Zu einer gründlichen Behandlung der tibetischen Erzählungen würde es nötig sein, dieselben zu vergleichen 1. mit dem mongolischen Siddhi-kūr, 2. mit der indischen Vatālapañcaviṁśatikā, 3. mit der Märchenliteratur der ganzen Erde. Da meine Bibliothek mir eine derartige Arbeit nicht erlaubt, muß ich dieselbe anderen, die in günstigerer Lage sind, überlassen. Mir kommt es zunächst nur darauf an, einen interessanten literarischen Fund an die Öffentlichkeit zu bringen.

Die vorliegende Handschrift enthält leider nur die Vorgeschichte und drei Erzählungen des Ṅo-rub-can. Aus dem Siddhi-kūr dürfen wir aber schließen, daß die tibetische Sammlung, wenn nicht 25, so doch 13 Erzählungen Ṅo-rub-can's enthalten dürfte. Ob nun der Mann, der die Geschichten in Khalatse vortrug, nicht mehr als drei kannte, oder ob widrige Umstände die Fortsetzung der Niederschrift verhinderten, kann ich jetzt nicht mehr feststellen. Ich halte es aber nicht für unmöglich, daß wir es hier mit einem allgemein beliebten Rahmen zu tun haben, in welchen jeder Märchenerzähler einfügt, was ihm gerade gut dünkt. Es bleibt zu hoffen, daß in nicht allzulanger Zeit sich die literarische Fassung der tibetischen Vetālapañcaviṁśatikā finden lassen wird.

I. Einleitende Geschichte.

Ro ṅo-rub-can-gyi sgruṅs yin.

1. *Yul chen-mo-zhig-la 'akhrul bco-mkhan-gyi sgyu-ma-mkhan a-co-no bdun yod-tsug. Dei mi-thsaṅ-ka-la mi-shes-cas ci-yaṅ med-tsug-pai, ci shes-'adug zer-na, mi bsad-de, yaṅ gson-bcug-gad-tsug, yaṅ min-'adra-ces maṅ-po co-'ad-tsug. Dei yul-gi rgyal-po-la bu-thsa a-co-no gnyis yod-pai, yab rgyal-po daṅ yum rgyal-mo shi-ste med-pai, dei phru-gu a-co no gnyis-ka-la za-ces ci-yaṅ med-par, sdug-po yod-pa-yin. De-nas khoṅ gnyis-kas grabs bco-ste zers-pa: Wa a-co, a-co-raṅ sgyu-ma-mkhan-gi tsa soṅ-ste, 'akhrul-zhig slob, 'akhrul-zhig slobs-na, ṅa-taṅ gnyis-ka-la zā-ces-shig yoṅ-yin, zerspa. A-cos-'aṅ-rgyal, zer-te, khoṅ gnyis-ka sgyu-ma-mkhan-gi khaṅ-pa-la soṅ-bai, de-nas sgyu-ma-mkhan kun-la zhus-pai, Wa sgyu-ma-mkhan thsaṅ-ka, ṅa-zhai a-co-la 'akhrul-zhig slob, zhu-zhu, zers-pa; sgyu-ma-mkhan-kun, rgyal, bslab-yin, zers. Denas khoṅ gnyis-ka yaṅ maṅ-po 'athad-nas, a-co bor-te, no de phyir log-ste yoṅs.*

2. *De-nas sgyu-ma-mkhan kun-gyis de a-co-la, 'akhrul-sa de rdo-ba-la gyur-ces daṅ, rdo-ba de sa-la gyur-ces daṅ, yaṅ srag-pai skad-cig daṅ rib-byai skad, ra-mai skad, lug-gi skad-cig*

menba, yaṅ ci-yaṅ ma bslab-par, zhag-daṅ ra-ma 'athso-bcug-gin bors-pai, shiṅ-la yaṅ btaṅ-gin bors.

3. *De-nas zla-ba phyed-daṅ-gnyis zaṁ-cig-la no de a-co-la 'akhrul ci re slobs rtog-la yoṅs-pai, sgyu-ma-mkhan-gi khaṅ-pa-la soṅ. Khos dhar-khuṅ naṅ-nas yib-ste ltas-pa-saṅ, sgyu-ma-mkhan-gyis 'akhrul min-'adra-ces bco-'in-zhig yod-tsug. De-nas khos kyaṅ maṅ-po lta-ste 'adugs-pa, nyi-ma thse-re bco-'ad-tsug. Kho-la thsaṅ-ma srib-cig-la slobs-soṅ.*

4. *De-nas nyi-ma rgas-sin-zhig, khoi a-co ri-nas ra-ma khrid-de yoṅ-ces mthoṅ-bai, kho a-co daṅ mnyam-po naṅ-la soṅ-ste, sgyu-ma-mkhan-kun-la zhu zers; sgyu-ma-mkhan-kun-gis: Wa rgyal-poi-bu, khyod ci phi-la yoṅs, zers-pa, khos, ṅai a-co-la 'akhrul re ci slobs-'adug, ṅa lta-la yoṅs-pa-yin, zers. De-nas sgyu-ma-mkhan-kun-gis: da-lta 'akhrul ci thsaṅ-ma a-co-la slobs-thsar-te-yod, khye-raṅ-gis khrid-de khyer, zers-pa. De-nas khoṅ-gnyis-ka 'athad-gin-zhig-daṅ khaṅ-pa-ru yoṅs.*

5. *Khoṅ khaṅ-pa-ru sleb-pa-daṅ, nos a-co-la: wa a-co, 'akhrul ci re slobs, ṅa-la ston, zers-pa, a-cos no-la 'akhrul bstans-pa; sa-zhig khyoṅ-ste, rdo-ba-la 'agyur-bcugs, rdo-ba-zhig khyoṅ-ste, sa-la 'agyur-bcugs, srag-pai skad-cig btaṅs, rib-byai skad-cig btaṅs, ra-mai skad-cig btaṅs, lug-gi skad-cig btaṅs pai, nos, yaṅ ci-ci slobs, 'adris-pa, a-cos, 'adi-bo men-ne yaṅ caṅ ma slobs, 'adi-bo men-ne ma bslabs, zers-pa.*

6. *No des bsam, 'akhrul rgyal-la-zhig ma-slobs-pa-'adug, bsam-ste, a-co-la zers-pa: Wa, a-co, ṅa rta rgyal-la yor-ga-can-zhig daṅ, raṅs mā bde-mo-zhig-la 'agyur-yin, a-co-raṅ-gis btsoṅ-ba khyer, rin kyir-mo gnyi-brgya zer; kyir-mo gcig-brgya thob-na, toṅ! Gal-te sgyu-ma-mkhan a-co-no thsaṅ-ka-naṅ thug-na, khoṅ-gis, rta nyo-yin, zer-cha-yin. Khoṅ-la btsoṅ-na, thur-mgo de mi-btaṅ, zer-te, ma-btaṅ-ba khyoṅ! nan-tan bslabs-soṅ.*

7. *No de rta rgyal-la-zhig-la gyur-soṅ-bai, a-cos rta de khrid-nas, btsoṅ-ces-la khyers-pai, kho thsoṅ-dpon chen-mo-zhig daṅ thug-ste, rin kyir-mo gcig-brgya btaṅ-yin zers-pa. De-la ma-btaṅ-ba khyers. De-nas sgyu-ma-mkhan thsaṅ-ka daṅ thug-soṅ-bai, rta-de-la rin kyir-mo gnyi-brgya btaṅ-yin, zers-pa, rta de sgyu-ma-mkhan-la btsoṅs. Khos, thur-mgo de mi-btaṅ, zers-pa, sgyu-ma-mkhan-kun-gis thur-mgo-la rin btaṅ-yin, zer-te, kyir-mo lṅa-bcu btaṅs-pa, kho maṅ-po thad-de, khaṅ-pa-la log-ste soṅ-ste, dṅul-thsaṅ-ma-la lta-tsa-na, dṅul-thsaṅ-ma rdo-ba-la gyur-te yod-tsug.*

8. *De-nas sgyu-ma-mkhan thsaṅ-ka-la rta de rgyal-poi bu in-ba shes-te, sus rṅa-ma-la 'athams, sus thur-mgo-la 'atham-ste, naṅ mun-drig cig-gi naṅ-du rtsva-'aṅ ma btaṅ-ba bors. Zhag bdun soṅ-ba-daṅ, sgyu-ma-mkhan thsaṅ-kas 'atham-ste, rta de chu-la khyoṅs-pai, rta des grog-pai chu ma 'athuṅs-pa-saṅ, khoṅ-gis ltsaṅ-poi chu-la khyes. De-nas rta des shor-ces-ki thabs mā bde-ba [mthoṅs]. Chu gu-le-la 'athuṅ-gin-zhig 'adugs-pa-saṅ, khoi mdun-la nya-zhig 'agrul-ces mthoṅ-bai, kho dei nya-la rdzu-ste,*

chui-naṅ-du shor-soṅ-bai, sgyu-ma-mkhan thsaṅ-ka chu-sram bdun-la rdzu-ste, ded-de khyers-pai. De-nas yaṅ khos nam-mkhā-la lta-'in-zhig soṅ-pa, nam-mkhā-nas pho-ron-zhig cha-la-mthoṅ. Yaṅ kho nyai-naṅ-nas biṅ-ste, pho-ron-la rdzu-ste, shor-bai, sgyu-ma-
5 *mkhan thsaṅ-ka khra bdun-la rdzu-ste, ded-de khyes.*

9. *De-nas kho shor-te, luṅ-pai phu-zhig-la sleb-pa, de-ru mthsams-khaṅ-zig yod-tsug. Dei mthsams-khaṅ-gi dkar-khuṅ naṅ-nas zhug-ste soṅ-ba, dei naṅ-du mthsams-pa-zhig yod-tsug. Khos me-me mthsams-pa-la zers-pa: Me-me-lei, ṅa sbos-'aṅ, ṅa bsad-*
10 *mkhan-zhig yoṅ-ṅed-pa. Me-mes: ṅas ga-ru sba, yaṅ naṅ-mig-cig ṅa-la med, zers-pa. De-nas khos: ṅa me-me-raṅ-gi phraṅ-ṅai don-'adzin-po-la rdzu-ste 'adug-yin. De-nas mi-bdun yoṅ-cha-yin, khoṅ-la ci btaṅ-na-yaṅ, mi-dgos, zer-cha-yin, nye-raṅ-gi phyag-phraṅ-po toṅ, zer-cha-yin, me-me-raṅ-gis don-'adzin-po bor-*
15 *te, phraṅ-ṅa de gYogs-toṅ, zers-pa. Me-mes, rgyal, de-zug ṅas bco-yin, zers-pa. De-nas kho don-'adzin-po-la rdzu-ste 'adugs-pa.*

10. *De mi bdun-ka me-mei naṅ-la yoṅ-ste, 'akhrul maṅ-po bstans-pa, me-mes gser daṅ dṅul maṅ-po btaṅs-pa, khoṅ-gis, mi-dgos, me-me-raṅ-gi phyag-phraṅ de ṅa-zha-la sbyin-rlabs-la toṅ,*
20 *zers-pa, de-nas me-mes don-'adzin-po lag-pai naṅ bor-te, praṅ-ṅa de gYogs btaṅs-pa, dei mi thsaṅ-ka bya-re-la rdzus-nas, phraṅ-ṅa de tsag-tsag bsdus-pa, de thsug-pa rgyal-pai bu don-'adzin naṅ-nas biṅ-ste, ber-ka daṅ re-re-btaṅs-pa, khoṅ bya bdun-ka de-ru shi-soṅ.*

25 11. *De-nas me-mes zers-pa: Wa rgyal-pai bu, ṅa 'adii mthsams-khaṅ naṅ-du 'adug-ste, chos bco-ste, lo maṅ-po soṅ-bai, da-lta khoṅ mi-bdun-de 'adir shi-soṅ. Khoṅ-gi nyes-pa ṅa-la yoṅ-yin zers. rgyal-poi bus me-me-la: da-lta me-me-raṅ-la ci thabs yod-na-'aṅ, cos, ṅa-la ci-'aṅ bco-mi-thub, zhus. De-nas*
30 *yaṅ me-mes: da khyod-raṅ ro-skam-gi yul-la soṅ-ste, ro-ṅo-rub-can khyoṅ-na, khoṅ-thsaṅ-ka gson-te bco-thub-yin, zers-pa, rgyal-poi bus: ṅa cha-yin-ba, ro-skam-yul de gar yod, 'adris-pa. Me-mes ro-skam yod-sai sa-khyad-kyi phyogs-po bstan-te, khyod-raṅ der soṅ-ste, ro-skam maṅ-po yod, sus, ṅa cha-yin, sus, ṅa cha-*
35 *yin, zer-cha-yin, de thsaṅ-ma ma-khyoṅ, gcig-gis, ṅa mi-cha, zer-te, shiṅ skam-po-zhig-gi kha cha-cha-yin, dei shiṅ-gi mgo-la bsleb-pa-daṅ, khyod-kyis sta-ri khur-te, shiṅ skam-gi rtsa-nas bcad-de, ro-skam, khyod bab-ste yoṅ-yin-na, zer. De-nas kho 'ajig-ste, bab-ste yoṅ-cha-yin, de-nas sgye-mo dkar-moi stoṅ-shoṅ naṅ-du*
40 *rgyoṅ, thag-pa rgya-stag khra-bo daṅ sdom, de-nas khur-te khyoṅ. Ro-des ci zer-na-'aṅ, khyod-kyis gtam-lan ci-'aṅ ma-zer-ba yoṅ, zer-te, sta-ri daṅ, sgye-mo dkar-moi stoṅ-shoṅ, thag-pa rgya-stag khra-bo btaṅs-pa, rgyal-pai bu ro-skam-yul-la soṅ-bai, kho-la za-ces-kyi phi-la rdo-ltog chu-ṅun-zhig-daṅ cam-ca-zhig bkal-te btaṅs,*
45 *ci za-yin, bsam-na-'aṅ, cam-ca-daṅ srug-na, ldan-cha-yin, zers.*

12. *De-nas kho soṅ-ste, ro-skam-yul-la bsleb-pa-saṅ, ro-maṅ-po yod-tsug, sus, ṅa cha-yin, zer-rad-tsug-pai, kho me-mes zer-*

ṁkhan naṅ-ltar-la lta-ste 'adugs-pa, gcig-gis, ṅa mi-cha, zer-rin-zhig, shiṅ-skam-zhig-gi-kha 'adzag-ste soṅ. De-nas khos sta-ri khur-te, shiṅ-skam-gi mdun-la soṅ-ste, ro-skam, khyod bab-ṡte yoṅ-yin-na, shiṅ-skam khyod-kyi tsa-na bcad, zers-pa, ro de 'ajigs-te, mgyogs-pa bab-ste, khoi-mdun-la srib-cig-la yoṅs. De-nas kho sgye-moi naṅ-du rgyaṅs, thag-pa-daṅ bsdam-ste, rgyab-la khur-te khyoṅs. De-nas zhag kha-shas-shig-la bsleb-ste-na, ro des zers, wa rgyal-pai-bu,

mthsan riṅ-mo sgruṅs-kyis bud-pa,
lam riṅ-mo gtam-gyis bud-cha-yin,

Yaṅ-na rgyal-po-raṅ-gis sgruṅgs toṅ, de men-nas, ṅas btaṅ-yin, zers-pa, rgyal-pai bus mgo cog-cog bcos. De-nas ro-ṅo-rub-can-gis sgruṅs btaṅs, rgyal-pai bus mgo cog-cog bco 'in-zhig yoṅs.

Die Geschichten des toten Ṅo-rub-can.

1. In einem großen Lande wohnten sieben Brüder, welche Zauberer waren und Wunder taten. Für diese Leute gab es nichts, was sie nicht gekonnt hätten. Sie konnten einen Menschen tot und wieder lebendig machen; und vieles außergewöhnliche konnten sie ausführen. Der König jenes Landes hatte zwei Söhne. Als der König und die Königin gestorben waren, hatten beide Kinder nichts zu essen und waren unglücklich. Da berieten sich beide, und [der jüngere] sagte: „Bruder, geh zu den Zauberern und lerne eine Zauberkunst! Wenn du eine Zauberkunst lernst, werden wir [wieder] zu essen haben". Der ältere sagte: „Gut so!", und beide gingen in das Haus der Zauberer und baten die Zauberer: „O Zauberer, lehrt doch, bitte, unseren älteren Bruder eine Zauberkunst!" Die Zauberer antworteten: „Gut, wir wollen ihn lehren". Da freuten sich beide sehr. Der ältere Bruder blieb dort, und der jüngere ging wieder fort.

2. Die Zauberer lehrten den älteren Bruder: Zaubererde in Stein, und Stein in Erde verwandeln, ferner, die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen, der Schafe [nachahmen]; sonst aber nichts. Den ganzen Tag ließen sie ihn Schafe hüten oder schickten ihn nach Holz.

3. Als ein und ein halber Monat [vergangen war], kam der jüngere Bruder ins Haus der Zauberer, zu sehen, was für Zauberkünste der ältere Bruder gelernt hätte. Er versteckte sich im Fenster und schaute zu, was für ungewöhnliche Kunststücke die Zauberer übten. Er sah lange zu, denn sie übten sich den ganzen Tag. Plötzlich hatte er alles gelernt.

4. Als die Sonne untergehen wollte, sah er seinen älteren Bruder mit den Ziegen vom Berge herunterkommen. Er ging mit dem Bruder [ins Haus] hinein und begrüßte die Zauberer. Die Zauberer riefen: „He, Königssohn, warum bist du gekommen?" Er antwortete: „Ich bin gekommen, zu sehen, was für Künste mein

Bruder lernt!“ Da sagten die Zauberer: „Dein Bruder hat alle Zauberkünste fertig gelernt. Nimm ihn wieder mit!“ Da gingen die beiden vergnügt nach Hause.

5. Als sie zu Hause angekommen waren, sagte der jüngere Bruder zum älteren: „He, Bruder, zeige mir, was für Zauberkünste du gelernt hast!“, und der ältere zeigte dem jüngeren seine Künste. Er holte Erde und verwandelte sie in Steine; er holte Steine und verwandelte sie in Erde. Dann ahmte er die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen und der Schafe nach. Darauf fragte der Jüngere: „Was hast du denn noch gelernt?“ Und der ältere antwortete: „Außer diesem habe ich nichts gelernt, nein, weiter habe ich nichts gelernt!“

6. Der jüngere Bruder dachte: „Ein gutes Kunststück hat er nicht gelernt!“ Dann sagte er zum älteren: „He, Bruder, ich werde mich in ein gutes Pferd von schöner Farbe, welches gut traben kann, verwandeln! Führe das zum Verkauf und verlange 200 Rupien dafür. Bekommst du aber 100 Rupien, so gib es weg! Solltest du den Zauberern begegnen, so werden sie ‚Wir wollen das Pferd kaufen!‘ sagen. Wenn du es verkaufst, und sie dich fragen, ob du nicht auch das Zaumzeug geben willst, mußt du es ihnen nicht geben!“ So sagte er ihm eindringlich.

7. Der jüngere Bruder verwandelte sich in ein schönes Pferd, und der ältere führte es zum Verkauf. Er begegnete einem großen Kaufmann, welcher sagte, er wolle 100 Rupien [für das Pferd] geben. [Der Bruder] gab es aber nicht her und führte es weiter. Dann begegnete er den Zauberern, welche sagten, daß sie 200 Rupien für das Pferd geben wollten, und so verkaufte er es ihnen. Als er aber sagte, er wolle das Zaumzeug nicht hergeben, erwiderten die Zauberer, daß sie dafür bezahlen wollten, und gaben 50 Rupien dafür. Da freute er sich sehr und ging nach Hause. Als er aber [dort] sein Geld ansah, war es zu Stein geworden.

8. Die Zauberer wußten, daß das Pferd jener Prinz wäre. Einer faßte es beim Schwanz, einer beim Zaumzeug, und so stellten sie es in ein finsteres Loch, ohne ihm Heu zu geben. Nach sieben Tagen faßten sie es wieder an und führten es zum Wasser. Da es das Bachwasser nicht trinken wollte, führten sie es zum Flusse. Dort erkannte das Pferd eine gute Gelegenheit zum Entfliehen. Während es das Wasser langsam trank, sah es einen Fisch vor sich schwimmen, verwandelte sich in diesen und floh im Wasser davon. Die Zauberer verwandelten sich nun in sieben Fischottern und verfolgten [den Fisch]. Als er dann gen Himmel blickend schwamm, sah er eine Taube am Himmel fliegen. [Sofort] schlüpfte er aus dem Fisch, verwandelte sich in die Taube und floh davon. Die Zauberer aber verwandelten sich in sieben Falken und verfolgten sie.

9. Indem er floh, kam er im innersten Winkel eines Tales an, in welchem sich ein Einsiedler befand. Er schlüpfte durch das Fenster der Einsiedelei, und drinnen befand sich ein Einsiedler. Er

sagte zu dem Großvater, dem Einsiedler: „Großvater, verstecke mich doch, es kommt jemand, der mich töten will". Der Großvater sprach: „Wo soll ich dich denn verstecken? Ich habe doch sonst kein Zimmer!" Darauf erwiderte er: „Ich will mich in die Hauptkugel deines Rosenkranzes verwandeln und darin bleiben. Dann werden sieben Leute hierher kommen, welche zu allem, was du ihnen auch geben wirst: ‚Wir brauchen das nicht!' sagen werden. Wenn sie dann: ‚Gebt uns den Rosenkranz!' sprechen werden, sollst du den Rosenkranz wegstreuen, aber die Hauptkugel zurückbehalten." Der Großvater sagte: „Gut, das werde ich tun!" Darauf verwandelte sich [der Prinz] in die Hauptkugel und blieb darin.

10. Die sieben Männer kamen nun in des Großvaters Zimmer und zeigten viele Zauberkünste. Obgleich der Großvater ihnen viel Gold und Silber anbot, sagten sie: „Das brauchen wir nicht! Gebt uns den Rosenkranz, uns zum Segen!" Nachdem der Großvater die Hauptkugel in die Hand genommen hatte, streute er den Rosenkranz [auf den Boden]. Jene Leute aber verwandelten sich in Vögel, welche die Perlen aufpickten. Da kam der Prinz aus der Hauptkugel heraus, schlug jeden [Vogel] mit einem Stock, und alle sieben Vögel starben.

11. Da sagte der Großvater: „He, Königssohn! Da sitz' ich schon so viele Jahre in dieser Klause und treibe Religion, und nun sind diese sieben Leute hier gestorben! Ihre Sünden werden auf mich kommen!" Der Prinz erwiderte dem Großvater: „Ich kann nichts tun; mach du, o Großvater, was du tun kannst!" Da sagte der Großvater: „Wenn du ins Land der trockenen Leichname gehst und den Leichnam des Ṅo-rub-can holst, wirst du alle lebendig machen können." Darauf fragte der Königssohn: „Wo ist das Land der trockenen Leichname? Ich will hingehen!" Der Großvater zeigte ihm die Richtung jenes Landes und sprach: „Wenn du dorthin gehst, wirst du viele trockene Leichname [sehen], von denen der eine oder der andere: ‚Ich will mitgehen!' sagen wird. Einer aber, welcher: ‚Ich will nicht mitgehen!' sagen wird, wird auf einen trockenen Baum steigen. Wenn er oben auf dem Baum angekommen ist, mußt du das Beil nehmen und den trockenen Baum über der Wurzel zu schneiden [anfangen]. Dann sprich zu ihm: ‚Trockener Leichnam, willst du herunter kommen!' Da wird er sich fürchten und herunter kommen. Dann stecke ihn in den Sack *dKar-moi-stoṅ-shoṅ* hinein, binde mit dem Seil *rGya-stag-khra-bo* zu, und bringe ihn hierher. Was der Leichnam auch spricht, du darfst nichts darauf erwidern!" Darauf gab [der Alte] ihm das Beil, den Sack *dKar-moi-stoṅ-shoṅ*, und das Seil *rGya-stag-khra-bo*, und der Königssohn ging nach dem Land der trockenen Leichen. Fürs Essen hatte er ihm einen kleinen Steintopf und einen Löffel mitgegeben und gesagt: „Was du auch wünschen wirst zu essen, wirst du bekommen, sobald du mit dem Löffel im Topfe rührst".

12. Darauf ging er fort und kam im Land der trockenen

Leichname an. Es waren dort viele Leichname, von denen einige: ‚Ich will gehen!' sagten. Gemäß der Belehrung des Großvaters sah er sich dort um. Da sagte einer: ‚Ich will nicht gehen!' und kletterte auf einen dürren Baum. Nun nahm er das Beil, ging vor 5 den dürren Baum und sagte: „Trockener Leichnam, willst du herunter kommen! Ich werde deinen dürren Baum über der Wurzel abschneiden!" Da fürchtete sich der Leichnam und kam augenblicklich herunter vor ihn. Darauf steckte er ihn in den Sack, band mit dem Seil zu und trug ihn auf dem Rücken davon. Als sie 10 einige Tage gereist waren, sagte der Leichnam: „He, Königssohn!

Eine lange Nacht vergeht unter Märchenerzählen;
Ein langer Weg wird durch Reden gekürzt!

Entweder sollst du eine Geschichte erzählen, oder ich!" Darauf nickte der Prinz mit dem Kopf. Nun erzählte der Leichnam *Ṅo-* 15 *rub-can* eine Geschichte, und der Prinz ging dahin, mit dem Kopf nickend.

Bemerkungen zum tibetischen Text.

[Die Einteilung in 12 Abschnitte stammt von mir.]

1. Statt *'akhrul*, Verblendung, hat das Ms. immer *khrul*. Auch 20 bei vielen anderen Wörtern sind die stummen Vorbuchstaben weggelassen. Statt *sgyu-ma*, Zauberei, hat das Ms. *rgyu-ma*, der dialektischen Aussprache entsprechend. Aus demselben Grund wird statt *bdun*, sieben, *rdun* geschrieben. Das Gerundium auf *pai*, welches viel gebraucht wird, mag sich wohl dialektisch aus *pas* gebildet 25 haben. *Khoṅ*, sie, gilt als Zusammenziehung von *kho-kun*. Statt *ṅa-taṅ*, wir (inklusiv) ist *ṅa-daṅ* geschrieben, was nicht der Aussprache gemäß ist. Ebensowenig entspricht die Schreibung *zer-de*, *bor-de*, *daṅ*, statt *zer-te*, *bor-te*, *btaṅ* der wirklichen Aussprache.

3. *phyed-daṅ-gnyis*, eineinhalb, wörtlich „mit $^1/_2$ [dazu] wird 30 es 2". Statt *rtog*, erkennen, steht im Ms. *stog*, gemäß der Aussprache. *Min-'adra-ces*, nicht gleich, etwas ungewöhnliches, statt *mi-'adraces*. Das sonst stumme *'a* vor *'adra* tönt als *n* mit der vorhergehenden Silbe *mi*. Die Form *bco-'ad-tsug*, tut (Dubitativ), ist zusammengezogen aus *bco-bar-yod-tsug*.

35 6. *Raṅs*, Farbe, ist das Urduwort *raṅ*. *Gal-te*, wenn, wird im Ms. *kal-de* geschrieben, ohne daß die Aussprache diese Schreibung rechtfertigte; *rgyal-la*, gut, wechselt in der Schreibung und Aussprache mit *rgyal-ba*, ebenso *khyers*, trug, mit *khyes*.

7. Das Wort *dṅul*, Silber, wird in Purig wie in Ladakh *mul* 40 ausgesprochen.

8. Die Formen *rgyal-poi* und *rgyal-pai*, des Königs, wechseln im Ms. Statt *mun-drig*, dunkel, hat das Ms. *mun-grig*, was die Aussprache nicht rechtfertigt. Das Ms. hat *ku-le* für *gu-le*, langsam. *Pho-ron*, Taube, dialektisch für *phu-ron*, *phug-ron*, oder *phur-gon*. 45 *Cha-la-mthoṅ*, sah gehen, dialektisch für *cha-ba-la mthoṅ* oder *cha-bar-mthoṅ*.

9. *Me-me*, Großvater. Gewöhnliche Anrede der Geistlichen. *Phraṅ-ṅa*, Rosenkranz, dial. für *'aphreṅ-ba*. *Don-'adzin*, den Sinn ergreifen. Wahrscheinlich Name der großen Endkugel des Rosenkranzes, bei welcher man erkennt, daß man die Reihe abgebetet hat.

10. Statt *bsdus-pa*, gesammelt, hat das MS. *tus-pa*, was dem Dialekt nicht entspricht. Statt *ber-ka-daṅ*, mit dem Stock, hat das Ms. *ber-ka-naṅ*, in dem Stock; *n* wird bei nachlässigem Sprechen manchmal für *d* gesetzt.

11. Statt *ci*, was, hat das Ms. *byi*, was nicht verantwortet werden kann; *ta* für *da*, jetzt, oder *kris-pa* für *'adris-pa*, fragte. *Zer-cen*, wird sagen, ist wohl zusammengezogen aus *zer-bco-yin*: *yoṅ-cen*, wird gehen, dagegen wohl aus *yoṅ-cha-yin*. Das Wort *rgyoṅ*, oder *rkyoṅ*, hier in der Bedeutung „stecke hinein!". Sonst gewöhnlich „strecke aus!". Der Name des Sackes *dKar-moi-stoṅ-shoṅ*, der weiße Tausendfasser (die Wolke), und der des Seiles *rGya-stag-khra-bo*, das große bunte Seil (der Regenbogen), sind der Kesarsage entnommen. Siehe „A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga", Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134, p. 16 u. 19. Dort steht *rtag* für *stag*. Beides scheinen Nebenformen von *thag*-[*pa*], Seil, zu sein. *Cam-ca*, Löffel, ein Urdu-Fremdwort (*chamach*). *Srug-pa*, aufrühren, dialektisch für *sprug-pa*.

12. Die Vorgeschichte endet im Ms. mit der Grundform *yoṅs-pai*. Weil das aber dem normalen Stilgefühl widerspricht, habe ich hier sowohl wie bei anderen Abschlüssen die Gerundiums-Endung gestrichen, so daß ein volles Perfekt am Abschluß steht. *mGo-cog-cog-bco-ces*, mit dem Kopf nicken.

Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

1. 2. usw. Wie bei vielen Märchen des Ostens und Westens übertrifft der jüngere Sohn den älteren bei weitem an Klugheit.

6. Die für „Verwandeln" gebrauchten Worte *'agyur* und *rdzu* scheinen hier zunächst in demselben Sinn gebraucht zu sein, wie wir sie verstehen. Später, beim Verwandeln in Fisch und Vogel, scheinen sie mehr die Bedeutung von „Hineinschlüpfen" zu haben. Es sieht aus, als ob der Held die Gestalt eines Fisches oder Vogels nicht hätte annehmen können, wenn nicht gerade ein Fisch oder Vogel in seine Nähe gekommen wäre. Hier in 6 ist der Hintergedanke: Sobald der ältere Bruder das Pferd verkauft, schlüpft der jüngere aus der Gestalt des Pferdes in das Zaumzeug hinein. Das sollte nicht verkauft werden; denn zu Hause gedachte der jüngere Bruder dasselbe zu verlassen. Da der ältere Bruder in seiner Dummheit das Pferd und den Zaum verkaufte, geriet der jüngere in die Gewalt der Zauberer.

8. Die Szene, wie der Fisch von Fischottern und der Vogel von Falken gejagt wird, ist der Kesarsage nachgebildet. Siehe *Gliṅ-glu* of Khalatse, Ladakhi Songs, No. XXVI, und A Lower

Ladakhi Version of the Kesarsaga, Tale No. 7, Defeat of the king of Hor, p. 310, 11. (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134.) Auch in 11 finden wir der Kesarsage entnommene Namen eines Sackes und eines Seiles. Dies hat seine Parallele in der mongolischen 5 Bearbeitung des Siṁhāsanadvātriṁśati, wo sich (nach Dr. Laufer) auch Anklänge an die Sage vom Geser Khan finden.

10. Die Zauberer geben vor dem Einsiedler zunächst eine Vorstellung in allerhand Kunststücken, wofür sie Bezahlung verlangen. Gold und Silber weisen sie zurück und bitten um den Rosenkranz, 10 in welchem sie den Königssohn vermuten.

11. Nach dem Tod der Zauberer sagt der Einsiedler: *Khoṅ-gi-nyes-pa ṅa-la yoṅ-yin*, was zunächst zu übersetzen ist: „Ihre Sünden werden auf mich kommen". Vielleicht ist aber gemeint: „Die Sünde des sie Tötens wird auf mich kommen".

15 12. Der Vers am Schluß der tibetischen Vorgeschichte erinnert stark an den Vers in der indischen Vorgeschichte der Vetālapañcaviṁśatikā, wenn er auch hier in echten tibetischen Parallelismen gehalten ist.

II. Erste Geschichte des toten Ṅo-rub-can.

20 *gSer-skyug-mkhan daṅ gYu-skyug-mkhan.*

1. *Yod-tsug, zers-pa, rgyal-poi-bus mgo-cog-cog bcos. Yul chen-po-zhig-la chu dkon-mo-zhig yod-tsug. De-yul-li phu-la mthso-chen-mo-zhig yod-pai, de mthsoi-naṅ-du gser-sbal-cig daṅ gYu-sbal-cig yod-tsug. Dei gser-sbal daṅ gYu-sbal gnyis-ka-la dei* 25 *yul-naṅ-nas mi-re za-ces-la btaṅ-ste men-nas, khoṅ-gis yul-la chu btaṅ-ba med-tsug. De-zug groṅ-pa re-re-nas res btaṅ-gin-zhig-daṅ, mi-re-re btaṅs-pa-saṅ, groṅ-pa thsaṅ-ma khor-te, rgyal-po-la cha-ces phog-soṅ-bai, yab-rgyal-pos, ṅa cha-yin, zers; rgyal-bu des, ṅa cha-yin, yab rgyal-po raṅ cha-na, 'adi 'abran-mi-sde* 30 *thsaṅ-ma ṅa-la, skyoṅ-mi-shes, zer-chen, zer-nas, rgyal-bu de dbaṅ bco-ste soṅ.*

2. *rGyal-bu daṅ bloṅ-poi bu-thsa gnyis-ka mdza-bo-chen-mo yod-tsug-pai, dei phi-la bloṅ-pai bus, ṅa yaṅ nye-raṅ-daṅ mnyam-po cha-yin, zer-te, dbaṅ bco-ste soṅ. De-nas yul-pai mi-thsaṅ-* 35 *ma rgyal-poi-bu daṅ bloṅ-poi-bu gnyis-ka lam bcug-pa, luṅ-pai-phyed thsug-pa soṅ. De-nas thsaṅ-ma log-ste yoṅs; rgyal-poi-bu daṅ bloṅ-poi-bu gnyis-ka mthsoi-mdun-la bsleb-ste, ltas-pa, de mthsoi-mdun-la gser-lcaṅ-cig yod-tsug. Khoṅ gnyis-ka ṅal-te, dei gser-lcaṅ-poi-gYog-la bsil-la 'adugs-pa, khoṅ ṅal-te, rgyal-poi bu* 40 *gnyid-la, bloṅ-poi-bu-la gnyid-ma-yoṅ-ba yod.*

3. *De-nas gser-sbal daṅ gYu-sbal gnyis-ka mthsoi-naṅ-nas biṅ-ste yoṅ-ste zers, wa gser-sbal, 'adi-riṅ mi-gcig-pa-saṅ, mi gnyis 'adug, zers-pa; gser-sbal-gyis zers, 'adi-mi-gnyis-kas gser-lcaṅ-poi-kha-nas ber-ka-re bcad-de, ṅa-taṅ-gnyis-ka-la rduṅ-na,* 45 *ṅa-taṅ shi-yin. De-nas ṅa-taṅ shi-na, gser-sbal-gi-ro za-na, gser-*

rkyan-kha skyug-cen; gYu-sbal-gi ro za-na, gYu rkyan-kha skyug-yin, zers-pa. De-zug zer-te, yan mthsoi-nan-du son.

4. *Blon-poi bu-la khon-gis ci zer-mkhan thsan-ma thsor-bai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la zers, wa rgyal-poi-bu, da lons, zer-nas, khon-gis gser-lcan-poi-kha-nas ber-rlon-re bcad-de, khur-te 'adugs-pa. gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka khon za-ces-la mthsoi-nan-nas bin-ste yons-pai, khon-gis gser-lcan-gi ber-ka-dan re-re btans-pa, gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka de-ru shi-son. De-nas khon gnyis-kas de ro-kun zain-zhig-dan zhag-gsum de-ru 'adugs. De ro za-thsar-pa-san, da na-tan gar cha-yin, zers-pa, rgyal-poi-bu des, da ran-gi yul-la cha-yin zers, blon-poi-bus, ran-gi yul-la mi-cha, a-ba dan a-ma yul-pa-la na-tan ma-dgos-pa, 'adir gser-sbal dan gYu-sbal-la za-ces-la btans. Na-tan gzhan-ma yul-zhig-la khyam-ste cha-yin zer-te, khon khyam-ste son.*

5. *De-nas khon than chen-mo-zhig-gi-kha bsleb-pa-san, de-ru-lhal-phru-gu bu-mo 'adzin-mo btan nin yod-tsug. De ci-phi-la yin, zer-na, khon-la ti-bi-zig yod-pai, de-bo bgod-ces-la ma-'achams-pa yin-bai, de-ru khon bsleb-ste, 'adris-pai, wa bu-mo thsan-ka, khye-zha cii-phi-la 'adzin-mo btan-'adug. Bu-mo-cig-gis, khyod-kun-la ci dgos, gyen-la cha-na, gyen-la son, thur-la cha-na, thur-la son, zer-te, kha-skyes-pai; de-nas blon-pai-bus zers-pa: khyed bu-mo thsan-ka ci-phi-la yin-kyan, na-zhas shags phe-yin. Shags lam-kai the-'or-gyis phes, zer-cen, zers-pa. De-nas bu-mo-cig-gis, na-zha thsan-ka-la ti-bi-zhig yod, de-phi-la yin, zers-pa. De-nas blon-pai bus, 'adi-ti-bi-dan ci bco-yin, 'adris-pa, 'adi-ti-bi gon-te 'agug-na, mi-su-la-yan mthon-ce men, ti-bi-de rib-shin yin, zers-pa. Blon-poi-bus mdā-chu-nun-zhig bco-ste, nas 'adi-mdā-bo thag-rins-la phan-yin, khye-ran bu-mo su-la 'adi-mdā-bo thob-na-yan, 'adi-ti-bi thob-cen, zer-te, mdā phans-pa, bu-mo-thsan-ka mdā khyon-ba son-bai, de-thsug-pa blon-pai-bu dan rgyal-poi-bu gnyis-kas mgoi-kha de-ti-bi btans-te 'adugs-pa, bu-mo-cig-la mdā-de thob-ste yon-za-na, rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu ma-mthon-ba-san, bu-mo-thsan-ka 'adzin-mo-re btan-ste-na son.*

6. *De-nas rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka yan son. Ti-bi-de rgyal-la-zhig thob zer-rin-zhig yons-pai, yan than-chen-mo-zhig-gi-kha lhai-phru-gu bu-thsa-bdun 'adzin-mo btan-nin-zhig yod-tsug. Yan blon-poi-bus 'adrispa, wa phru-gu thsan-ka, cii-phi-la 'adzin-mo btan-na, phru-gu-cig-gis, khyod-la ci-dgos, na-zhai-rtogs-dan, zer-te, kha-skyes-pa. Blon-poi-bus, shags lam-kai the-'or-gyis phes, zer-cen, na-cas shags-bco-yin, zers. De nas phru-gu-cig-gis, na-zha-thsan-ka-la krad-pa-ya-logs-cig yod-pa, krad-pa-de ci-yin, zer-na, 'agrul-ma-dgos-pa bsam-sa-ru bsleb ces yin, dei-phi-la yin, zers-pa. De-nas yan blon-poi-bus, nas rdo-ba-dkar-po-zhig dbyug-rdo-la btan-yin, dei-rdo-ba-bo su-la-yan thob-ste nai mdun-la bsleb-na, dei-mi-la thob, zerte, rdo-ba btans-pa-san, phru-gu thsan-ka rdo-ba-de-la lta-la son-bai, de thsug-pa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka ti-bi de gon-te 'adugs-pa, phru-*

gu-cig-la rdo-ba-de thob-ste yoṅ-za-na, de-ru mi med-tsug. De-nas phru-gu-thsaṅ-ka yaṅ 'adziṅ-mo-zhig btaṅ-ste-nas soṅ-bai, rgyal-pai-bu daṅ blon-pai-bu gnyis-kas dei-krad-pai-naṅ-du rkaṅ-pa-re-re btaṅ-ste, ṅa-zha gnyis-ka rgyal-po-med-sai yul-cig-la sleb-
5 *shig, zer-te, smon-lam-zhig btabs-pa, khoṅ-gnyis-ka srib-cig-la rgyal-po daṅ blon-po med-pai-yul-zhig-gi-'ajug-po-la bsleb-soṅ.*

7. *De-yul-'ajug-po-la chaṅ btsoṅ-mkhan a-ma-bu-mo-gnyis yod-tsug-pa, khoṅ-gis dei-bu-mo-la, wa a-ce, 'ug-siṅ-zhig med-da, 'adris-pa. Bu-mos, 'ug-siṅ med, rin btaṅ-na, chaṅ-zhig yod, zers-*
10 *pa, khoṅ-gis, rin btaṅ-yin, zers. De-nas khoṅ naṅ-la soṅ-ste, chaṅ buṅ-pa-zhig 'athuṅs. Bu-mos, rin toṅ, zers-pa, rgyal-poi-bus gser skyugs, blon-poi bus gYu skyugs-btaṅs-pai, dei bu-mos bsam, 'adi-mi-gnyis-ka-la chaṅ-maṅ-po btaṅ-na, gser daṅ dṅul maṅ-po skyug-yin, bsam-ste, chaṅ-zhim-po khyoṅ-ste, btaṅs-pa-saṅ,*
15 *khoṅ-gnyis-ka ra-maṅ-po-ros-te, gser daṅ gYu maṅ-po skyugs. De-nas khoṅ-la yid-du-med-khan soṅ-bai, gser daṅ gYu skyugs-mkhan-thsaṅ-ma dei-bu-mos naṅ-la sdogs. Khoṅ-gnyis-ka krud-de-khyer-te, phyag-rai zur-la kha-zub-la bors. Blon-poi bu-la sṅon-la gnyid-thsad-za-na, phyag-rai-dri-ma yoṅ-ces thsor-te, rgyal-*
20 *pai-bu-la gnyid-thsad-de, naṅ-la yoṅ-ste, gnyid-log-ste 'adugs; sṅa-mo laṅs-za-na, dei-bu-mos, mdaṅ nye-zha-raṅ ra-maṅ-po-ros-te 'adug, ṅas de-ru gnyid-log-bcugs-pa-yin, zers-pa, blon-poi-bus, bde-mo bco-ste-'adug, mal-tsa-rgyal-la-zhig bco-ste 'adug, ṅa-zhas rtiṅ-na drin-la 'akhur-yin zhu-zhu, zers.*

25 8. *De-nas zhag gnyis soṅ-ba-daṅ, dei rgyal-po-la bu-thsa med-par, bu-mo-zhig yod-tsug. Kho-la mag-pa-rgyal-la-zhig ma-thob-par, dei-phi-la yul-pa-thsaṅ-ma-la, su-la skyugs lags-mo 'athon-na-'aṅ, rgyal-poi-bu-mo-la mag-pa 'akhyer yin, zer-te, thsaṅ-ma-la skad btaṅ-ste yod-tsug. De-nas mi-thsaṅ-mas skyugs lags-mo*
30 *'athon-ces-si-phi-la, za-ces-zhim-po-re zos-pai, tho-re thsug-po-la thsaṅ-ma 'adu-ste, lii-tha-li-zhig-gi-kha skyug-bcug-pai, za-ces men-ba, su-la-'aṅ ma-skyugs-pai, rtiṅ-na khoṅ-gnyis-kai-mdun-la yoṅ-ste, skyug-bcugs-pa, rgyal-pai-bus gser kha-rkyaṅ skyugs, blon-pai-bus gYu kha-rkyaṅ skyugs. De-nas de-zug gser daṅ gYu*
35 *skyug-ces mthoṅ-ste, mi-thsaṅ-ma yam-thsan soṅ-ste, zers-pa, 'adi-mi-gnyis-ka rgyal-pai-rgyal-brgyud-cig yin-thsod-'adug, rgyal-poi-bu-mo-la mag-pa 'akhyer-yin, zer-te, khoṅ-gnyis-ka mkhar-la khyes-pai, khoṅ-gnyis-ka dei-yul-gyi-rgyal-po bco-ste-'adugs.*

9. *De-nas khoṅ-gnyis-ka dei-jo-jo-daṅ-mnyam-po 'adugs-pai,*
40 *jo-jos snyiṅ-nas ya-sha ma-bco-ba 'adugs. Jo-jo-de bal-zhig khur-te, kha-tog-la naṅ-mig-cig bde-mo yod-tsug, dei-naṅ-du zhag-ltar soṅ-ste, nyi-ma-thse-re 'adug-ste, phyi-tog-la yoṅ-ṅad-tsug. Zhag-cig-la blon-poi-bus bsam, 'adi-jo-jo zhag-daṅ kha-tog-la soṅ-ste, ku-lig sran-te bco-ste 'adug-'adug. De ci yin, ṅas lta-la cha-yin,*
45 *bsam-ste, tho-re-thsug-po-la rib-shiṅ-gi-ti-bi gon-te, jo-jo-daṅ mnyam-po dei-kha-tog-gi-naṅ-mig-bde-moi-naṅ-du soṅ-ste, lta-ste-'adugs-pa. Jo-jo de-ru soṅ, ku-lig brtan-po-bcug-ste, me-zhig phu-ste, dei-mei-*

naṅ-du dri-zhim-spos daṅ shug-pa-thsaṅ-ma btug-ste-'adugs-pai, nyi-ma shar-te; chu-thsod-dgu-pai-thsod-la nam-mkhā-nas lhai-phru-gu-zhig yoṅ-ste, dei jo-jo-daṅ-mnyam-po dpe-ra btaṅ-gin-zhig 'adug-gad-tsug. De-nas blon-pai-bus maṅ-po bltas-te 'adugs-pa, lhai-bus jo-jo-la, jo-jo-le, da ṅa 'adi-riṅ-nas-phar-la mi-yoṅ, nye-raṅ-la rgyal-pai-bu daṅ blon-poi-bu gnyis-ka mi-rgyal-la 'adug, zers-pa, jo-jos, nye-raṅ ma-skyod-na, ṅa da-lta-raṅ shi-yin, zers. De-nas lhai-phru-gus, tho-res ṅa nye-raṅ-gi mag-pa rgyal-poi-bu daṅ blon-poi-bu gnyiska ga-zug-rig 'adug, lta-la yoṅ-yin, ṅa bya-bde-mo-zhig-la rdzu-ste, sgo-la yod-pai-bu-ṭa dei-mgo-la babs-yin, zer-te-na, lhai-phru-gu-de nam-mkhā-la 'ur-te-soṅ-bai, jo-jo yaṅ sgo phe-ste, biṅ-ste-yoṅs-nas, rgyal-pai bu daṅ blon-pai-bu gnyis-ka-la za-ces bco-ste btaṅs.

10. *Tho-re thsug-po sṅa-mo-nas jo-jo sgo-la-yod-pai-bu-ṭa-chen-moi-rtsa-la soṅ-ste, me phu-ste, spos daṅ dri-bzaṅs maṅ-po phus-pai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la, wa rgyal-pai-bu, 'adi-riṅ sgo-la-yod-pai bu-ṭai-kha bya-bde-mo-zhig bab-ste-'adug-cen, dei-bya-de ṅa-taṅ-la dgra-bco-mkhan yin-thsod-'adug, nye-raṅ ral-gri khur-nas, bu-ṭai-rtsa la soṅ-ste-'adug, ṅas rib-shiṅ de gon-te, bu-ṭai-mgo-la soṅ-ste, bya-de zum-ste, mei-naṅ-du phaṅs-btaṅ-yin, nye-raṅ-gis ral-gri btaṅ-ste, bya-de bsad-dgos, zer-te, khoṅ gnyis-ka grabs bcos-pai, jo-jos me-maṅ-po phu-ste, dri-zhim spos btug-gin-zhig-'adugs-pa, nam-mkhā-nas bya-bde-mo-zhig yoṅ-ste, bu-ṭai-mgo-la babs-pai, de-nas jo-jos, wa rgyal-poi-bu daṅ blon-poi-bu-gnyis-ka, 'adi-riṅ bya rigs-mi-gcig-pai-bya-zhig bab-ste-'adug, lhai-bya-zhig yin-na, klui-bya-zhig yin-nam, zers-pa, rgyal-poi-bus ral-gri khur-te, bu-ṭai-tsa soṅ-ste, jo-jo-la, 'adi-bya-de mā-bde-mo-zhig 'adug, jo-jo-le, zer-rin-zhig 'adugs-pa, blon-poi-bu-de rib-shiṅ-de gon-te, bu-ṭai-kha soṅ-ste, bya-de zum-ste, mei-naṅ-du phaṅs-btaṅs-pa, rgyal-poi-bus ral-gri phiṅ-ste, rgyabs-pa, jo-jos zum-ste, ral-gri phog-ma bcugs-pai, de-nas bya-de mei-naṅ-nas biṅ-ste, mgyogs-pa nam-mkhā-la 'ur-te soṅ-bai, yaṅ tho-re-thsug-po-la jo-jo yaṅ kha-tog-la soṅ-bai, blon-poi-bu yaṅ rtiṅ-raṅ-nas soṅ. Dei-zhag-la nyi-ma-phyed-zam-la phru-gu yoṅs-pai, yaṅ jo-jo-daṅ dpe-ra btaṅ-ṅin-zhig 'adugs, khos lta-ste 'adugs-pa, dei-phru-gu-bai-lag-pa daṅ rkaṅ-pa-thsaṅ-ma mei-naṅ soṅ-ste, chol-gaṅ biṅ-ste, yod-tsug-pai, de-nas lhai-phru-gus jo-jo-la, da ṅa man-na mi-yoṅ, jo-jo-le, mdaṅ yoṅ-ste, ṅa mei-naṅ-du phaṅ-ste-btaṅs, de-mthsogs-la ṅa bsad-btaṅ-yin, zers-pai, jo-jo maṅ-po ṅus-pa-saṅ, yaṅ zla-ba-re-re-la lhai-phru-gu lan-re yoṅ-ces bco-ste, de-zug chad bco-ste, lhai-phru-gu nam-mkhā-la 'ur-te-soṅ.*

11. *De-nas jo-jo yaṅ yoṅ-ste, rgyal-poi-bu daṅ blon-poi-bu gnyis-ka-la ya-sha chen-po bcos-pai, rgyal-poi-bu-de ral-gri khur-nas yaṅs-pa-la cha-'in-zhig 'adugs-pai, blon-poi-bu-de, dei-yul-gi mgo-la lha-khaṅ-cig yod-tsug, dei naṅ-du ci 'adug, lta-la soṅ-bai, rib-shiṅ-de gon-nas soṅ-ba, dei-naṅ-na bla-ma-zhig yod-tsug-pai, khos lta-ste-'adugs-pa, dei bla-mas sku-thaṅ-cig khyoṅ-ste, naṅ-gi*

gzhuṅ-la btiṅ-ste, dei-kha soṅ-ste, ril-ril bcos-pa, kho boṅ-bu-zhig-la gyur-te, boṅ-bui-skad btaṅ-ṅin-zhig naṅ-thsaṅ-ma-la khor-bai, de-naṅ-thsaṅ-ma-la khor-thsar-ba-daṅ, yaṅ sku-thaṅ-pai-kha yoṅ-ste, ril-ril bcos-pa yaṅ bla-ma-la 'agyur-te, sku-thaṅ de ril-te 5 *bors-pai. De-nas blon-poi-bus sku-thaṅ-de khur-te, phi-sta-la-biṅ-ste yoṅs. Kho yul-'ajug-po-la chaṅ-btsoṅ-mkhan-gyi-a-ma-bu-mo-gnyis-kai-tsar soṅ-ste, wa, a-ma-bu-mo-gnyis-ka, chaṅ-zhig med-da, ṅa-la chaṅ-zhig toṅ, zers-pa, bu-mos, chaṅ yod-le, naṅ-la skyod, zer-te, naṅ-la khyers-pai, blon-poi-bu-la chaṅ-zhim-po-zhig btaṅs.* 10 *De-nas bu-mos, blon-po-le, nye-ca-raṅ-gis gser daṅ gYu kha-rkyaṅ skyug-'adug-pa, de-bo ṅa-la yaṅ mi slab-ba, zers-pa, blon-poi-bus, da-ruṅ chaṅ-zhim-po-rig khyoṅ, de-nas slab-yin, yaṅ mi-su-la-yaṅ mi-slab-pai, khyed-a-ma-bu-mo-gnyis-kas kha-saṅ, ṅa-daṅ-rgyal-poi-bu gnyis-ka-la yaṅ chaṅ btaṅ-ste, ra-ros-pa-saṅ, mal-tsa-rgyal-* 15 *la-zhig bco-ste, nyid-log-bcugs-pai phan-thogs-la, khyed gnyis-ka-la slab-yin, zers-pa, bu-mo-de 'athad-nas, yaṅ chaṅ-zhim-po-zhig khyoṅs. Dei-chaṅ-po 'athuṅ-thsar-ra-daṅ, blon-poi-bus, da khyed-gnyis-ka-la ṅas slab-yin, zer-te, sku-thaṅ-de btiṅ-ste, da khyed-gnyis-ka 'adi-sku-thaṅ-pai-kha soṅ-ste, ril-ril cos, zer-te bslabs-* 20 *pa-saṅ, khoṅ-gnyis-kas blon-poi-bus zer-mkhan naṅ-ltar-la dei-kha soṅ-ste, ril-ril bcos-pa-saṅ, khoṅ-gnyis-ka srib-cig-la boṅ-bu-re-la gyur-nas, boṅ-bui-skad bton-gyin-zhig biṅ-soṅ. De-nas blon-poi-bus boṅ-bu-cig-po-la srabs bcug-ste, zhon-te, cig-po khrid-de mkhar-la khyers-pai, dei mkhar-la shiṅ khyoṅ-mkhan-gyi las-mi-* 25 *maṅ-po yod-tsug. Dei-boṅ-bu-gnyis-ka yaṅ shiṅ-khyoṅ-ces-la dei-mi-thsaṅ-mai-lag-tu btaṅ-ste, zhag-ltar shiṅ-skya-bcugs-pai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la ma-zers. De-nas dei-boṅ-bu-gnyis-ka-la, a-ṅos-la-cha-za-nas, mi-kun zhon-te, ber-ka btaṅ-ṅin-zhig khyers-pai, 'adi-ṅos-la yoṅ-za-na, shiṅ-bkal-te, ber-ka btaṅ-ṅin-zhig khyoṅs-* 30 *pa, khoṅ-la thsig-mig-re-la sgal-pa-re biṅ-ste yod-tsug.*

12. *De-zug nag-maṅ-po mthoṅ-ces-de, blon-poi-bus cii-phi-la bcos, zer-na, sṅon-la khoṅ rgyal-poi-bu daṅ blon-poi-bu gnyis-ka ra-ros-te-yod-za-na, phyag-rai-kha bors-pai-lan-du yin-tsug. De-nas rgyal-poi-bu phi-sta-ru cha-za-na, dei-boṅ-bu-gnyis-ka yoṅ-ste,* 35 *rgyal-poi-mdun-la ṅu-'ad-tsug, rgyal-po yam-mthsan soṅ-ste, blon-poi-bu-la, blon-po-le, 'adi-boṅ-bu-gnyis-ka ṅai-mdun-la yoṅ-ste ṅu-rug, de ci-zhig yin, zers-pa. Blon-poi-bus, dei-boṅ-bu-gnyis-ka sṅon-la ṅa-taṅ-la chaṅ btaṅ-ste, ra-ros-te, phyag-rai-kha bors-pai lan-la, ṅas boṅ-bu-la 'agyur-bcugs-pa yin, zers-pa. Dei-rgyal-po-* 40 *la snyiṅ-rje thsor-te, a-kha-kha, blon-po-le, zers-pa.*

Ro khur-mkhan-gi-rgyal-pos 'aṅ, a-kha-kha, sdig-pa-rig, zers-pa, ṅag shor-pa-saṅ, ro-skam-des, si-ti-pa-la-huṅ-phad, zer-te-na, gram-lcag-cig btaṅ-ste, phyir-log-ste, ro-skam-yul-la shor-soṅ.

Der Goldspeier und der Türkisenspeier.

45 1. „Es war einmal!" sagte [*Ṅo-rub-can*], und der Königsohn nickte mit dem Kopfe.

„In einem großen Lande war einmal das Wasser rar geworden. Im hintersten Teil des Landes befand sich ein großer See, und in dem See wohnte ein Goldfrosch und ein Türkisenfrosch. Wenn diese Gold- und Türkisenfrösche nicht [jährlich] einen Menschen jenes Landes zu fressen bekamen, gaben sie dem Land kein Wasser. 5 So opferten die Bauern der Reihe nach [jährlich] je einen Menschen. Nachdem [das Los] die Reihe aller Bauern herumgegangen war, traf es den König, [zu den Fröschen] zu gehen. Der Vaterkönig sprach: „Ich will gehen!" Der Königssohn aber sagte: „[Nein], ich will gehen! Wenn der Vaterkönig selbst ginge, würden die Unter- 10 tanen, ja die ganzen Provinzen, zu mir sagen: Er versteht nicht, uns zu schützen!" So setzte er seinen Kopf durch und ging.

2. Der Königssohn und der Ministerssohn waren große Freunde. Deshalb sagte der Ministerssohn: „Ich will mit dir gehen!" und setzte seinen Kopf durch. Die Leute des Landes brachten den 15 Königssohn und den Ministerssohn auf den Weg und gingen bis zur Hälfte des Tales [mit ihnen]. Dann kehrten alle zurück. Als der Königssohn und der Ministerssohn bei dem See ankamen, sahen sie sich um. An dem See stand eine Goldweide. Da sie beide ermüdet waren, setzten sie sich unter der Goldweide in den Schatten. 20 Der Königssohn schlief vor Müdigkeit ein, und der Ministerssohn blieb wach.

3. Da kamen der Goldfrosch und der Türkisenfrosch aus dem Wasser heraus, und [letzterer] sagte: „He Goldfrosch, statt eines sind heute zwei Menschen gekommen!" Der Goldfrosch erwiderte: 25 „Wenn diese zwei Leute eine Rute von der Goldweide abschneiden und uns beide damit schlagen sollten, würden wir sterben [müssen]. Wer dann, wenn wir gestorben sind, den toten Goldfrosch aufißt, wird stets Gold spucken (brechen). Wer den toten Türkisenfrosch ißt, wird stets Türkisen spucken!" Nachdem sie so geredet hatten, 30 gingen sie wieder in den See.

4. Da der Ministerssohn alles gehört hatte, was sie geredet hatten, sprach er zum Königssohn: „He, Königssohn, steh auf!" Dann schnitten sie jeder einen frischen Zweig der Goldweide ab und hielten ihn [in der Hand]. Als nun der Goldfrosch und der Türkisen- 35 frosch aus dem See stiegen, um sie zu fressen, gaben sie ihnen jeder eins mit der Rute ab, und der Goldfrosch sowie der Türkisenfrosch starben alsbald. Darauf blieben sie noch drei Tage dort und aßen die Kadaver auf. Als alles aufgegessen war, fragte [der Ministerssohn]: „Wohin wollen wir jetzt gehen?" und der Königs- 40 sohn erwiderte: „Jetzt wollen wir in unser eigenes Land gehen!" Der Ministerssohn aber sagte: „In unser eigenes Land wollen wir nicht gehen! Weil Vater, Mutter, und die Landsleute uns nicht brauchen konnten, haben sie uns hierher geschickt, dem Goldfrosch und dem Türkisenfrosch zum Fraße. Wir wollen nach einem andern 45 Land auf die Wanderschaft gehen!" Und so gingen sie auf die Wanderschaft.

5. Als sie dann auf einer großen Ebene ankamen, [fanden sie] dort einige Götterkinder, Mädchen, die sich zankten. Das taten sie wegen eines Hutes, über den sie sich nicht einigen konnten, wie er verteilt werden sollte. Als [die beiden] dort angekommen waren,
5 fragten sie: „He, ihr Mädchen, warum zankt ihr euch?“ Ein Mädchen sagte: „Was wollt ihr [hier]? Wollt ihr nach oben, so geht hinauf, wollt ihr nach unten, so geht hinab!“ Dann schimpfte sie. Der Ministerssohn aber sprach: „Worüber ihr euch auch zankt, ich will den Streit schlichten! Man wird noch sagen: Der ‚Wander-
10 bursch hat recht geschlichtet!‘“ Da sagte ein Mädchen: „Wir haben alle zusammen einen Hut, darüber ist [Streit]“. Der Ministerssohn fragte: „Was ist denn mit dem Hut?“ Und sie antwortete: „Wenn man den Hut aufsetzt und sich bückt, kann einen niemand sehen. Der Hut ist eine Nebelkappe!“ Da machte der Ministerssohn einen
15 kleinen Pfeil und sagte: „Ich werde diesen Pfeil weit fortschießen! Wer von euch Mädchen diesen Pfeil findet, wird den Hut erhalten!“ Dann schoß er den Pfeil ab, und alle Mädchen liefen, den Pfeil zu holen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn zusammen den Hut auf. Als ein Mädchen, welches den Pfeil
20 gefunden hatte, [zurück]kam, war der Königssohn und der Ministerssohn [nicht mehr] zu sehen. Da gingen die Mädchen zankend davon.

6. Auch der Königssohn und der Ministerssohn gingen fort. Indem sie sagten: „Da haben wir einen guten Hut bekommen!“, sahen sie wieder auf einer großen Ebene sieben Götterkinder, Knaben,
25 sich zanken. Der Ministerssohn fragte: „He, ihr Kinder, warum zankt ihr euch denn?“ Und ein Kind antwortete: „Was geht das dich an? Das ist unsere Angelegenheit.“ So schimpfte es. Der Ministerssohn sprach: „Man wird noch sagen: Der ‚Wanderbursch hat recht geschlichtet‘. Ich will den Streit schlichten!“ Da sagte
30 ein Kind: „Wir haben einen Schuh des rechten Fußes. Wenn du fragst, was das für ein Schuh ist, [so höre]: Ohne daß man laufen müßte, kommt man [mit ihm] an dem Ort an, den man sich gedacht hat. Darüber [streiten wir uns].“ Da sprach der Ministerssohn: „Ich werde einen weißen Stein mit der Schleuder werfen.
35 Wer diesen Stein findet und [mit ihm] vor mich kommt, soll [den Schuh] erhalten.“ Dann warf er den Stein, und die Kinder liefen, den Stein zu suchen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn den [von den Mädchen erhaltenen] Hut auf. Als nun ein Kind, welches den Stein gefunden hatte, herankam, war niemand
40 da. Da gingen die Kinder wieder zankend davon. Der Königssohn und der Ministerssohn aber stellten jeder einen Fuß in den Schuh, beteten und sagten: „Mögen wir in ein Land kommen, welches keinen König hat!“ Da kamen sie in einem Augenblick an den Eingang zu einem Land, welches weder König noch Minister hatte.

45 7. Am Eingang jenes Landes befanden sich eine Mutter und eine Tochter, welche Bier verkauften. Sie sprachen zur Tochter: „He, Schwester, gibt es kein Bier vom vierten Aufguß?“ Das

Mädchen antwortete: „Vierten Aufguß gibts nicht. Wenn ihr den Preis bezahlt, gibt es [richtiges] Bier!" Sie sagten, daß sie bezahlen wollten, gingen ins Zimmer und tranken einen Krug Bier. Als das Mädchen: „Gebt [nun] den Preis!" sagte, spuckte der Königssohn Gold und der Ministerssohn Türkisen aus. Da dachte das Mädchen: „Wenn ich diesen beiden Leuten viel Bier gebe, werden sie viel Gold und Silber spucken!" So holte sie wohlschmeckendes Bier, gab es ihnen, und als sie ganz betrunken waren, spuckten sie viel Gold und viele Türkisen aus. Wie sie nun besinnungslos waren, sammelte das Mädchen sämtliches Gold und sämtliche Türkisen ein. Dann trug sie die beiden fort und legte sie an den Rand des Abtritts mit dem Gesicht nach unten. Der Ministerssohn wachte zuerst auf, roch den Gestank des Abtritts und weckte den Königssohn. [Beide] gingen ins Zimmer und schliefen weiter. Als sie am Morgen aufwachten, sagte das Mädchen: „Gestern wart ihr sehr betrunken, und ich habe euch zum schlafen dorthin gebracht." Der Ministerssohn erwiderte: „Das hast du schön gemacht; du hast uns das Bett schön gemacht. Wir werden später die Freundlichkeit erwidern."

8. Nachdem zwei Tage vergangen waren, — jener König hatte keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, und einen tüchtigen Schwiegersohn hatte er noch nicht gefunden —, ließ er allen Leuten im Land verkündigen: „Derjenige, der etwas reines ausspeien kann, soll der Bräutigam der Königstochter werden!" Diese Rede wurde überall verkündigt. Um etwas sauberes ausspeien [zu können], aßen alle Leute wohlschmeckendes Essen. Am nächsten Morgen versammelten sich alle und wurden veranlaßt, auf einen Teller von Glockenmetall zu speien. Aber keiner spie etwas anderes aus, als das Essen. Später ging man [mit dem Teller] vor die beiden, veranlaßte sie zum Speien, und der Königssohn spie reines Gold aus, während der Ministerssohn reine Türkisen spie. Als man sie so Gold und Türkisen speien sah, erstaunten alle Leute und riefen: „Die beiden sind von königlichem Stamm; sie müssen Bräutigame der Königstochter werden." So wurden beide auf das Schloß geführt und blieben dort, nachdem man sie zu Königen jenes Landes gemacht hatte.

9. Dann wohnten beide mit jener Prinzessin zusammen; doch liebte die Prinzessin sie nicht von Herzen. Oben befand sich ein schönes Zimmer. Dorthin ging die Prinzessin jeden Tag mit etwas Wolle [zum Spinnen] und blieb den ganzen Tag darin. Am Abend kam sie wieder zurück. Eines Tages dachte der Ministerssohn: „Diese Prinzessin geht jeden Tag nach oben und schließt mit dem Schlüssel fest zu. Ich will gehen und nachsehen, was das ist." Am nächsten Morgen setzte er sich den Nebelkappenhut auf, ging mit der Prinzessin zusammen in das schöne obere Gemach, und blieb dort zum Umschauen. Die Prinzessin ging hinein, schloß mit dem Schlüssel fest zu, zündete ein Feuer an und saß da, indem

sie in dem Feuer Weihrauch von süßem Geruch, und Wacholder-[zweige] verbrannte. Da ging die Sonne auf, und um die neunte Stunde kam ein Götterkind vom Himmel herab, welches sich niederließ und mit der Prinzessin zu sprechen [begann]. Der Minisfers-
5 sohn sah sich [alles] genau an, und der Göttersohn sprach zur Prinzessin: „Liebe Prinzessin, von heute an werde ich nicht [mehr] kommen. Der Königssohn und der Ministerssohn sind beide gute Männer für dich“. Die Prinzessin erwiderte: „Wenn du nicht [mehr] kommst, werde ich sogleich sterben!“ Da sprach das Götterkind:
10 „Morgen werde ich kommen, um nachzusehen, was für Leute deine Bräutigame, der Königssohn und der Ministerssohn, sind. Ich werde mich in einen schönen Vogel verwandeln und auf die Spitze des Baumes, der vor der Tür steht, herabkommen!“ Nachdem er das gesagt hatte, flog das Götterkind gen Himmel, die Prinzessin öffnete
15 die Tür wieder, ging hinaus, bereitete das Essen für den Königssohn und den Ministerssohn und gab es ihnen.

10. Am nächsten Morgen ging die Prinzessin zum großen Baum vor der Türe, zündete ein Feuer an und räucherte Weihrauch und Wohlgerüche. Da sagte der Ministerssohn zum Königssohn: „Heute
20 wird auf den Baum vor der Tür ein schöner Vogel herabkommen. Dieser Vogel ist uns feindlich [gesinnt]. Du mußt, das Schwert führend, zum Baum kommen und dort sitzen bleiben. Ich werde die Tarnkappe aufsetzen, auf die Spitze des Baumes steigen, den Vogel ergreifen und in das Feuer hineinwerfen!“ Dann mußt du
25 das Schwert schwingen und den Vogel töten!“ Solchen Rat hatten sie gepflogen. Als nun die Prinzessin tüchtig Feuer gemacht hatte, und dasaß, indem sie den wohlriechenden Weihrauch anzündete, kam ein schöner Vogel vom Himmel auf die Spitze des Baumes herab. Da rief die Prinzessin: He, Königssohn und Ministerssohn,
30 ihr beide! Heute ist ein unvergleichlicher Vogel herabgekommen. Ob das wohl ein Göttervogel oder ein Nāgavogel sein mag?“ Der Königssohn brachte sein Schwert und ging zum Baum, indem er sagte: „Dies ist ein sehr schöner Vogel, liebe Prinzessin!“ Der Ministerssohn setzte die Tarnkappe auf, kletterte auf den Baum,
35 ergriff den Vogel und warf ihn ins Feuer. Der Königssohn zog das Schwert heraus und schwang es. Die Prinzessin aber ergriff [den Vogel] und ließ ihn nicht vom Schwert treffen. Dann holte sie den Vogel aus dem Feuer heraus, und dieser flog schnell gen Himmel. Am folgenden Morgen ging die Prinzessin wieder nach
40 oben und der Ministerssohn hinter ihr her. An jenem Tag kam das [Götter]-kind etwa um Mittag und redete mit der Prinzessin. Er sah sich dasselbe an: Die Hände und Füße des Kindes waren ins Feuer gekommen, und der Knochen trat heraus. Dann sprach das Götterkind zur Prinzessin: „Von jetzt an werde ich nimmer
45 wieder kommen, liebe Prinzessin! Als ich gestern kam, hat man mich ins Feuer geworfen. So wird man mich noch töten!“ Als die Prinzessin heftig weinte, wurde ausgemacht, daß das Götterkind

in jedem Monat einmal kommen sollte. Dann flog das Götterkind wieder in den Himmel.

11. Darauf kam die Prinzessin wieder [herunter] und erzeigte dem Königssohn und dem Ministerssohn große Liebe. Während nun der Königssohn mit dem Schwert [an der Seite] spazieren ging, ging der Ministerssohn aus, um zu sehen, was sich in einem Tempel befände, der im oberen Teil des Landes lag. Er ging mit der Tarnkappe auf dem Kopf und [traf] dort einen Priester im [Tempel]. Während er hineinblickte, holte der Priester ein Heiligenbild, breitete es in der Mitte des Zimmers aus, trat darauf und wälzte sich darauf herum. Dadurch wurde er in einen Esel verwandelt und rannte im Hause herum, wie ein Esel brüllend. Als er genug im Hause herumgerannt war, trat er wieder auf das Heiligenbild, wälzte sich darauf herum und war wieder in einen Priester verwandelt. Dann rollte er das Heiligenbild zusammen und stellte es weg. Darauf holte der Ministerssohn das Heiligenbild und lief [zum Hause] hinaus. Er ging [nun] an den Eingang jenes Landes zur Mutter und Tochter, welche Bier verkauften, und sagte: „He, Mutter und Tochter, habt ihr kein Bier? Gebt mir ein Bier!“ Die Tochter erwiderte: „Wir haben Bier, komm herein!“ So führte sie ihn herein und gab dem Ministerssohn wohlschmeckendes Bier. Dann sprach die Tochter: „Lieber Minister, ihr spuckt reines Gold und reine Türkisen. Könnt ihr mich das nicht lehren?“ Der Ministerssohn antwortete: „Bring mir noch ein gutes Bier, dann will ich's dir lehren. Wenn ich's auch sonst niemand zeige, will ich es doch euch beide, Mutter und Tochter, lehren; denn neulich, als ihr dem Königssohn und mir Bier gabt, und wir betrunken waren, habt ihr uns ein schönes Bett gemacht und uns zu Bett gebracht.“ Das gefiel der Tochter, und sie brachte noch ein gutes [Glas] Bier. Als dieses Bier ausgetrunken war, sagte der Ministerssohn: „Jetzt will ich's euch lehren!“ Er breitete jenes Heiligenbild aus und sprach: „Geht jetzt beide auf jenes Heiligenbild und wälzt euch darauf herum.“ So belehrte er sie. Gemäß dieser Rede des Ministerssohnes gingen beide darauf, rollten sich darauf herum, und im Augenblick waren beide in Esel verwandelt und rannten hinaus, indem sie wie die Esel schrieen. Der Ministerssohn versah den einen Esel mit einem Zaumzeug und ritt [auf ihm]; den andern führte er. So brachte er sie zum Schloß. Beim Schloß waren viele Arbeiter, welche Holz holten. Beide Esel übergab er jenen Leuten zum Holzholen, und diese ließen sie Tag für Tag Holz schleppen. Davon hatte der Ministerssohn dem Königssohn nichts gesagt. Wenn nun jene beiden Esel nach [dem Holzschlag] zu gingen, ritten die Leute auf ihnen und schlugen sie. Wenn sie nach [dem Schloß] zu kamen, war ihnen viel Holz aufgeladen, und sie wurden auch geschlagen. Bei allen Wirbeln des Rückgrates hatten sie eiternde Wunden.

12. Wenn man fragt, warum der Ministerssohn machte, daß

sie so viel erlitten, [so ist zu antworten]: Als damals der Königssohn und der Ministerssohn betrunken waren, hatten [die Frauen] sie zum Abtritt getragen. Als Antwort auf jene Tat [war es geschehen]. Als nun der Königssohn heraustrat, kamen beide Esel
5 herbei und weinten vor dem König. Der König war verwundert und fragte den Ministerssohn: „Lieber Minister, wie kommt es, daß diese beiden Esel vor mich kommen und weinen?“ Der Ministerssohn antwortete: „Diese beiden Esel haben uns damals Bier gegeben, und als wir betrunken waren, haben sie uns auf den Abtritt gelegt.
10 Als Antwort darauf habe ich sie zu Eseln gemacht. Der König fühlte Mitleid [mit den Eseln] und sagte: „*Akhakha*, lieber Minister!“

Der König, der den Leichnam trug, sagte ebenfalls: „*Akhakha*, welche Gemeinheit!“ So verschnappte er sich. Der trockene Leichnam sagte: „*Siti-pala-huṅ-phad!*“ gab dem [König] eine Ohrfeige,
15 kehrte um und lief zum Land der trockenen Leichname zurück.

Bemerkungen zum tibetischen Text.

Unregelmäßigkeiten, welche schon beim vorigen Kapitel genannt wurden, werden nicht wieder erwähnt.

1. *Yod-tsug*, eigentlich eine Dubitativform, entspricht unserm
20 deutschen „es war einmal!“ — Statt *dkon-mo*, selten, schreibt der Text *rkon-mo*, in Übereinstimmung mit der Aussprache. — *gSer-sbal*, Goldfrosch, und *gYu-sbal*, Türkisenfrosch, finden sich in der Kesarsage bei dem Bericht über die Entstehung der Wesen. Siehe Frühlingsmythus der Kesarsage, Mémoires de la Société Finno-
25 ougrienne XV, 1, p. 28. Ersterer wird von *Gog-za-lha-mo* im Himmel, letzterer von ihr in der Unterwelt geboren. Aus der Kesarsage erfahren wir nichts über die Aufgabe dieser Frösche. Hier sehen wir, daß sie Seen zu hüten haben. Der eine mag ursprünglich als Herr der Wasser in den Wolken, der andere als Herr der
30 unterirdischen Gewässer gedacht sein. Über die Opfer, welche ihnen gebracht wurden, siehe Anmerkungen zur deutschen Übersetzung. — Der Text hat *'agroṅ-pa* statt *groṅ-pa*, Bauer, was nicht gerechtfertigt werden kann; — *chen* statt *cha-yin*, werde gehen, gemäß der Aussprache; — *dbaṅ-bco-ste*, brauchte Gewalt, habe ich über-
35 setzt mit „setzte seinen Kopf durch“.

2. Statt *mdza-bo*, Freund, schreibt der Text *'adza-bo*. — Statt *luṅ-pai*, des Tales, hat der Text *luṅ-bai*; — statt *ṅal-te*, ermüdet, *ṅal-de*; — statt *gnyid*, Schlaf, *nyid*. — *Bu-sa*, dem Sohn, statt *bu-la*, ist wohl nur Schreibfehler.

40 3. *gCig-ba-saṅ*, mehr als einer; der Komparativ ausgedrückt durch den Ablativ mit angehängtem *'aṅ*, auch. Die richtigste Schreibung wäre also: *gCig-pas-'aṅ*. — Statt *Kha-nas*, von oben, hat der Text *ka-na*. — *Shi-na* ..... *za-na*, wenn er stirbt ..... wenn man ißt. Die wiederholte Konditionalendung *na* in zwei auf-
45 einanderfolgenden Sätzen gilt nicht als guter Stil. Statt des ersten

na sollte ein *te* oder *ste* stehen. — Statt *rkyaṅ-kha*, nur, schreibt der Text *skyaṅ-kha*, gemäß der Aussprache.

4. Statt *rlon*, feucht, frisch, schreibt der Text *slon*, gemäß der Aussprache; — ebenso *zhan*, anderer, für *gzhan*. — Wir sehen hier, daß *ṅa-taṅ*, wir, im inklusiven Sinn gebraucht wird. 5

5. *Lhal-phrug*, statt *lha-phrug*, Götterkind. Das *l* in der ersten Silbe ist befremdlich; *sgo*, teilen, statt *bgod* entspricht der Aussprache; — ebenso *khye-zha*, ihr, statt *khyed-cag*. — Befremdlich ist *'agyen*, aufwärts, statt *gyen*. — Die Stelle *shags-lam-kai-the-'or-gyis-phes*, hat einige Schwierigkeiten. Zunächst läßt sich 10 der Ausdruck *shags* .... *phes* (= *phyes*) ohne weiteres übersetzen. Er wird oft gebraucht im Sinne von „Streit schlichten". *Lam-ka* = *lam*, Weg. Das Wort *the-'or* ist mir unbekannt. Ich glaube aber, aus dem Zusammenhang schließen zu dürfen, daß es hier so viel wie „Herumstreicher" bedeutet. — *Ṅa-zha* (= *ṅa-cag*), wir, 15 wird hier im exklusiven Sinn gebraucht. — *Rib-shiṅ*, ist das Wort, welches in der Kesarsage immer für „Tarnkappe" gebraucht wird. *Grib-shiṅ* würde zunächst bedeuten „beschattendes Holz".

6. *Ṅa-zhai-rtogs-daṅ*, es ist unsere Sache; *rtogs* ist offenbar das Wort *gtogs*, zu etwas gehören. — *Ṅa-cas*, ebenso wie das ge- 20 wöhnlichere *ṅa-zhas* für *ṅa-cag-gis*, durch uns. — *Ya-logs* scheint zu stehen für *gYas-logs*, rechte Seite. — Statt *dbyug-rdo*, Schleuder, hat der Text *Yug-rdo*, der Aussprache entsprechend.

7. *Buṅ-pa*, Biertopf, dialektisch für *bum-pa* oder *puṅ-pa*. — *Ra-ros*, betrunken. Zwischen beide Teile dieses Kompositums wird 25 das Adverb *maṅ-po*, viel, sehr, eingeschoben; also *ra-maṅ-po-ros*; — *sdogs* oder *sṅogs*. Aus dem Ms. läßt sich nicht ersehen, ob *d* oder *ṅ* gemeint ist; *dogs* würde mit *'adesgs-pa*, anhäufen, zusammenhängen können. — *Krud-de*, vielleicht statt *bkrus-te*, gewaschen habend. — *Phyag-rai*, des Abtritts, ist im Ms. *chag-re* 30 geschrieben, der Aussprache entsprechend. — *Kha-zub-la*, wahrscheinlich dialektisch für *kha-sbub-la*, mit dem Gesicht nach unten. — *Mal-tsa*, Bett, dialektisch für *mal-sa*.

8. Der Text schreibt *thon* statt *'athon*, herauskommen; — *kha-skyaṅ* für *kha-rkhyaṅ*, nur, gemäß der Aussprache. 35

9. Der Text hat *naṅ-'adu*, statt *naṅ-du*, innen; — *'adug-tug*, statt *'adug-'adug*, bleibt; — *stan-po* statt *brtan-po*, fest, letzteres gemäß der Aussprache. — *Chu-thsod-dgu-pa*, die neunte Stunde [am Morgen]. Die Zeitangabe scheint auf Rechnung der Einführung amerikanischer Uhren in Purig zu setzen zu sein. — *Ñe-raṅ*, ihr 40 (respektvoll), statt *nye-raṅ* oder *nyid-raṅ*: vielleicht gemäß der Aussprache. — Das Ms. hat *ka-zug* statt *ga-zug*, wie. — *Bu-kra* oder *bu-ṭa*, Baum, ein Hindifremdwort, wohl entstanden aus Hindi *boṭa*, Holzklotz.

10. *Phus-pa*, statt *phuls-pa*, opferte, wohl nur Schreibfehler. 45 — Der Text hat *btug* statt *bdug*, anzünden. — *Mi-gcig-pa*, ungewöhnlich, wörtlich „nicht einerlei"; — *'agyogs-pa* statt *mgyogs-*

pa, schnell. — *stiṅ-raṅ* statt *rtiṅ-raṅ* hinterher, gemäß der Aussprache. — *Chol-gaṅ* ist nicht leicht zu erklären. Entweder bedeutet es „Knochen“ (*chol-lo*, Würfel aus Knochen) oder Rußfarbe. Siehe Jäschke unter *rus-chol*, *shiṅ-chol*. — Statt *chad*, Entscheidung, 5 hat der Text *phyad*, was nicht auf die Aussprache zurückzuführen ist. — Statt *mthsogs*, gleich, schreibt das Ms. *tsogs*.

11. Im Anfang dieses Abschnittes findet sich ein Schaltsatz, wie aus der Übersetzung ersichtlich; etwas im Tibetischen ganz ungewöhnliches. Vielleicht Einwirkung des Urdu. — Statt *lha-khaṅ*, 10 Tempel, schreibt der Text *lha-'agaṅ*; *lha-gaṅ* kann bei nachlässiger Aussprache vorkommen. — Statt *gzhuṅ*, Mitte, finden wir *zhuṅ*; — statt *de-nas*, dann, *de-ne*, gemäß der Aussprache. Statt *kha*, darauf, steht *ka*. — *La-du*, statt *lag-tu*, in die Hand, ist wohl ein Schreibfehler.

15 12. Die Sanskritformel zum Schluß ist schwer zu erklären. *Siti* steht wohl für *siddhi*; *pala*, Bezeichnung für einen Dämonen; *huṅ-paṭ* sind häufige Laute in lamaistischen Beschwörungsformeln. Vielleicht ist Siddhipala eine ähnliche Bildung wie Vetālasiddhi.

Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

20 Da mir inzwischen Jülg's Siddhikūr mit Übersetzung von der Bibliothek der D. M. G. freundlichst geliehen worden ist, bin ich imstande, das Verhältnis der einzelnen tibetischen Erzählungen zu den entsprechenden mongolischen festzustellen. Die vorliegende Erzählung entspricht der zweiten des Siddhikūr, wo sie den Titel 25 hat: „Wie es dem Chān und dem Sohn des armen Mannes ergangen ist“. Die Übereinstimmung zwischen beiden ist groß. Auf eine ins einzelne gehende Vergleichung beider Versionen wird es sich erst lohnen einzugehen, wenn es gelungen sein wird, die literarische tibetische Version zu finden. Einstweilen seien nur folgende Punkte 30 hervorgehoben: Statt des Ministerssohnes setzen die Mongolen den Sohn eines armen Mannes. Die Szene mit den Bierverkäuferinnen (mongol. Branntweinverkäuferinnen), Nr. 7, steht bei den Mongolen vor der Erwerbung der Tarnkappe und des Tausendmeilenstiefels (die Mongolen erwähnen zwei solche Stiefel). Bei den Mongolen 35 wird die Mütze von Jungen, die Stiefel von Dämonen erlangt. Vor der Probe im Speien hat die mongolische Version eine Szene über die Auffindung der beiden Fremdlinge in einem hohlen Baum.

Inbetreff des Verhältnisses der vorliegenden Erzählung zur allgemeinen Märchenliteratur findet sich allerhand bei Benfey, Pantscha-40 tantra. Wie Prof. Hertel mitteilt, ist diese Erzählung in Indien weit verbreitet. Siehe Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, 69. (1917er) Bd., Heft 4. Eine bekannte europäische Parallele haben wir in Fortunat und seine Söhne.

Es sei nun auf einige Züge aufmerksam gemacht, die vom 45 tibetischen Standpunkt aus besonders interessieren.

1—4. Die Geschichte von den Menschenopfern, welche den Fröschen gebracht werden mußten, um Wasser für die Felder zu erhalten, erinnert stark an Erzählungen von Menschenopfern aus Lahoul und umliegenden Landschaften. Ich habe solche Erzählungen gesammelt und in der kleinen Schrift „Historische und mythologische Erinnerungen der Lahouler" veröffentlicht. Dieselben will ich, wenn möglich, noch mit Übersetzung herausgeben. Ebenso wird man erinnert an entsprechende Geschichten und Gebräuche, welche Dr. J. Ph. Vogel in seiner Schrift „Triloknāth", JASB. 1902, zusammengestellt hat. Das eigentümliche bei Lahoul und Triloknāth ist der Umstand, daß dort Menschenopfer an Wasser- und andere Geister nicht nur Gegenstand der Märchenerzählung sind, sondern blutiger Ernst waren. Solche Opfer haben bis in die neueste Zeit dort stattgefunden. Ich habe bisher gedacht, daß sich solche Gebräuche bei den reinen Tibetern nicht finden würden. Doch wird diese Möglichkeit durch die vorliegende Erzählung, ebenso wie durch die folgende, nahe gelegt. Über die Herkunft der Frösche nach der Kesarsage siehe Bemerkungen zum tibetischen Text.

5. 6. Die Erwerbung der Nebelkappe und des Tausendmeilenstiefels: Die Nebelkappe, *Rib-shin*, „Holz des Überschattens", findet sich in der Kesarsage in der Episode „Raub der *'aBru-gu-ma* durch den König von Hor". Sie ist das Eigentum des Helden *'aBu-dmar-lam-bstan*, welcher in ganz besonderer Weise an den deutschen Siegfried erinnert. Er hat eine verwundbare Stelle unterhalb der Schulter und wird getötet, als er übermüdet ist und Wasser aus einem Brunnen trinkt. (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, p. 246.) Solche Zauberhüte etc. scheinen nach der Kesarsage aus dem Reich der kunstfertigen Zwerge zu stammen. In dem Kapitel „Kesars Sieg über den König von Hor" (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga, p. 306) hören wir von einem Hut der Zwerge, welcher auf einem Stock hängt und sich wirbelnd herumdreht, sobald jemand naht. Dort wird auch von einem Stock berichtet, der alles das herbeibringt, was man sich wünscht. Aus den Zwergen sind hier Kinder geworden.

7. Bierschenken finden sich heute nur selten im Gebiet des alten westtibetischen Reiches. Um Darjeeling herum sind sie häufig.

8.—10. Die Heirat der Königstochter: Wie aus dem vorliegenden Text ganz klar hervorgeht, wird die Prinzessin nicht nur vom Königssohn, sondern zugleich auch vom Ministerssohn geheiratet. Es ist das ein Fall von Polyandrie, wie sie nicht nur bei den gemeinen Tibetern gang und gäbe ist, sondern auch in königlichen Familien vorkommen konnte. Die Minister waren meist Brüder oder Vettern der Könige. Als solche beanspruchten sie ihren Anteil an der Königin. Auch Gästen wird die Frau zugeführt. Man scheint hier nichts dagegen zu haben, wenn der Himmelssohn einmal im Monat die Königin besucht; nur täglichen Verkehr will man nicht dulden. — Die mongolische Fassung gibt als Namen

des besuchenden Göttersohnes *Dam-pa-tog-dkar*, Heiliger Śvetaketu. Nach Kapitel 3 des westtibetischen Königsbuches (*La-dvags-rgyal-rabs*) ist dies der Name Buddha's während seines Aufenthaltes im Himmel vor seiner Geburt durch Māyā. Es sieht wie eine kleine 5 Bosheit aus, daß Buddha in der vorliegenden Geschichte eine solche wenig ehrenhafte Rolle zuerteilt wird. Sollte sich der Name *Tog-dkar* wirklich in der tibetischen Urfassung dieser Geschichte finden, so könnte mich das zu der Vermutung führen, daß die *Ro-ño-rub-can*-Geschichten, ebenso wie die Kesarsage und ein Teil des Königs- 10 buches, aus Bonpokreisen stammen. Wenn die *Ro-ño-rub-can*-Geschichten aber doch nicht aus tibetischen Kreisen stammen sollten, dann wäre höchstens an indische Bergstaaten, wie Mandi-Suket (Zahor), in denen ähnliche Verhältnisse wie bei den Tibetern herrschen, zu denken. — Das Herbeirufen der Götter durch Verbrennen von 15 Wachholderzweigen und anderem Räucherwerk ist eine Zeremonie, die noch immer in gleicher Weise, wie hier berichtet, von den Tibetern geübt wird.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß die vorliegende Erzählung einen Ansatz zur Charakterzeichnung zeigt, einer Kunst, 20 die in Tibet selten geübt wird. Der Königssohn und der Ministerssohn sind recht gut durchgeführte Typen.

Nachträgliche Anmerkungen:

In Nr. 11 der Vorgeschichte wird außer dem Seil *rGya-stag-khra-be* und dem Sack *dKar-moi-ston-shon* noch ein Beil genannt. 25 Letzteres wird in der mongolischen Version als Mondbeil (die Mondsichel) bezeichnet. Es ist dies das tibetische *sTa-ri-zla-ba-dkar-po*, „Beil des weißen Mondes", welches wir in der Kesarsage immer mit jenem Sack und jenem Seil zusammen finden.

Wie schon bemerkt, enthält die vorliegende Puriger Version 30 der *Ño-rub-can*-Geschichten außer der Vorgeschichte nur drei Erzählungen des toten *Ño-rub-can*. Die letzteren entsprechen den Nummern I, V und XIII des nur dreizehn Stücke enthaltenden Siddhikür. Somit ist das vorliegende Ms. nicht als unvollständig anzusehen, wie ich zuerst vermutete. Wir haben es vielmehr mit 35 einem Auszug aus einem größeren Werke zu tun.

Beiträge zur indischen Verskunde.

Von

Walther Schubring.

1. Ein Seitenstück zum Prakrit-Pingala.

Dem Meister der indischen Metrik und des Apabhraṃśa,
Professor Hermann Jacobi,
wurde diese Arbeit zum 9. Februar 1920 vom Verfasser
verehrungsvoll übersandt.

Die Mitteilungen, die hier über ein Werkchen gegeben werden sollen, das zum größeren Teile der Apabhraṃśa-Literatur zuzurechnen ist, und die Wiedergabe des Wortlautes können nur als vorläufig angesehen werden, da sie nur auf zwei, ja eigentlich nur auf einer Handschrift beruhen. Auf weitere Grundlagen zu warten 5 ist aber nicht angebracht; sie befinden sich im feindlichen Ausland. Es handelt sich um den Chandakosa des Ratnaśekhara. Ein Kommentar dazu ist von Candrasūri („C.") verfaßt.

Der Chandakosa stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Er ist mithin gegen hundert Jahre jünger als das Pāi- 10 yapingala, das den gleichen Stoff in so gut wie derselben Sprache behandelt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich Strophen des P. im Ch. wiederfinden: Ch. 12 = P. 1, 105; 16 = 2, 208; 21a = 1, 78a; 25 = 1, 170; 31 = 1, 146; 46 = 2, 69; 50 = 1, 144. Vom Wortlaut des P. weicht aber der des Ch. oft erheb- 15 lich ab. Das P. nennt als Autorität fast ausschließlich die sagenhafte Gestalt des Pingala; nur noch zwei andere Dichter kommen in drei Strophen vor. Der Ch. dagegen kann sich in den 49 Strophen, die in Betracht kommen — Einleitung, Schluß und ein Abschnitt in Gāhā's scheiden aus — mindestens vierzehnmal auf andere Dichter 20 als Pingala, daneben auch viermal auf diesen berufen. Ein und dasselbe Versmaß, das in beiden Werken verschieden benannt ist, wird im P. und im Ch. hier und da auch auf verschiedene Erfinder zurückgeführt, und gewisse Unterschiede im Strophenbau beruhen augenscheinlich hierauf. 25

Fachausdrücke, die aus dem P. bekannt, sind *matta* (neutr., = *mātrā*), *gaṇa*, *paya*, *ṭhāṇa*, *ṭhāma* (= *pāda*, nur Str. 15. 30 = „Strophe"). Der *dala* ist im Gegensatz zum P. auf die Bedeutung „Hälfte der Gāhā" beschränkt. *jamaka* bezeichnet wie im P. sowohl die Wiederkehr gleicher Silben und daher gleicher Wörter, 30

wie den Reim. Vgl. auch zu Str. 42. Neu sind im Ch. das Wort *aṃsa* (*aṃśa*) für den Gaṇa in der Gāhā (Str. 52 ff.) und für den Teil eines Pāda (Str. 45. I), und die *joṇi* (*yoni*), durch deren Anzahl nach Str. 73 b drei Viertel der Moren (*mātrā*) einer Strophe
5 dargestellt werden. Einige Versmaße geben der Strophe die Eigenschaft des *sukka kanda* (*śuṣka kranda*), womit auf ihre unmusikalische Natur hingewiesen wird (Str. 15. 19. 47). In Wendungen, deren tieferer Sinn uns heute noch nicht aufgeht, werden weitere Kennzeichnungen stecken; die Plattheit des Ausdrucks, an anderen
10 Stellen durch den Zwang der Form bedingt, ist hier nur scheinbar. Erwähnt sei hier noch, daß die Verbindung *lh* im Ch. (wo sie übrigens nur in zwei Eigennamen vorkommt) entgegen P. 1, 7 Position macht.

Auch in der Anlage steht der Ch. dem P. ganz selbständig
15 gegenüber. Das P. hat nach dem allgemeinen Teil zwei Abschnitte: sie enthalten, mit der Gāhā beginnend, die auf Moren und sodann die auf Silben beruhenden Versmaße; erstere in einer Folge, deren Grundlage nicht erkennbar ist, letztere mit der Anzahl der Silben fortschreitend. Der Ch. dagegen ordnet die Versmaße nach dem
20 Geschlecht ihrer Namen. Am Anfang fällt diese Einteilung mit der Unterscheidung von silbischen und morischen Metren zusammen. Eine Übersicht gestaltet sich wie folgt.

Einleitung: (Str.) 1—3.
[Neutrale Namen:] 4—16.
25 Silbische Versarten: 4—11. Die 8 dreisilbigen Gaṇas, ständig wiederholt, in der von Str. 2 angegebenen Folge.
Morische Versarten 12. 13.
Silbische Versarten 14—16. Auch hier nur Wiederholungen gleicher Elemente (⏑ –, ⏑ ⏑ –). Aus diesem Grunde ist
30 16 (weiblich) hier angeschlossen. Die Silben-Metra des Ch. sind alle primitiv.
Männliche Namen: 17—34; nur morische Versarten.
Scheinbare Unterbrechung: die Dohā und ihre Verwandten 21. 25—27. Aber die Arten der Dohā sind alle männlich.
35 Auch die Metren in 31. 33. 34 stehen hier als Verbindungen der Dohā.
Weibliche Namen: 35—50.
Morische Versarten, dabei jedoch
silbische Versarten: 44—46. Sie wiederholen die Anlage
40 des neutralen Teiles, da sich in ihnen zuerst nur Gaṇas, nachher nur Elemente folgen.
Einschub: 48 (männlich).
Gāhā, hier angeschlossen, weil weiblich benannt: 51—73.
Schluß: 74.

45 Wie im P., so wird auch im Ch. die Gāhā mit ihren Abarten in einem eigenen Abschnitt behandelt, dort am Anfang, hier am

Ende des Werkes. Aber das P. folgt darin der Gesamtzahl der Moren in der Strophe, der Ch. einer Systematik, die in Str. 55 nach Art der jinistischen Scholastik vorbereitet wird. An diese Literatur knüpft sich der Gāhā-Teil im Ch. auch durch die Sprache an, wodurch er sich von dem Übrigen scheidet. Er ist nämlich 5 in Jaina-Māhārāṣṭrī verfaßt. Diese Sprache ist im Ch. von der Gāhā unzertrennlich (vgl. unten bei Nr. 46). Sie erscheint als Einleitung (und über sie hinaus noch in 4), als Schluß und wo ein Versmaß sich unter Mitwirkung der Gāhā bildet (38 — daher der Ausdruck *addha-pāiya* = *ardha-prākṛta* —. 39. 48). In diesen 10 drei Fällen ist aber die JM. nicht rein. Auszunehmen ist höchstens die Namaskāra-Strophe 1. Schon die Śārdūlavikrīḍita-Strophe 2 weicht in dem Worte *antala* = *anta* von der JM. ab, in Str. 3 ist *bindūviha* = **bindūpita* „mit Anusvāra versehen" der JM. wesensfremd, in Str. 4 zeigt sich schon der dem Apabhraṃśa eigene 15 Geschlechtswechsel (*eso chando* = *etac chandaḥ*) und die Vokaldehnung (*pāḍhijjanto*), und überall weiterhin finden sich Einwirkungen der Umgebung. Im Gāhā-Teil wird die JM. durch *muṇahu* und *jāṇehu* Str. 59. 60, und durch *sagavisaṃ* Str. 69 gestört.

Die Grundsprache unseres Textes ist im Ganzen die des P., 20 die Jacobi (Bhavisatta Kaha S. 80*) als „heruntergekommenen Apabhraṃśa" bezeichnet und der Überlieferung gemäß Apabhraṣṭa nennen will. Gegenüber dem P. tritt im Ch. die *ha-śruti* in dem schon genannten *bindūviha* Str. 2, in *hohi* (*bhavati*) 16, *cahu* (*catvāraḥ*) 17. 18. I, *abbhakkhahi* (*abhyākhyāti*) 29, *paḍhiyahi* 25 (*paṭhyate*) 31 hervor. *va śruti* begegnet in *bhuyaṃgappayāvo* (*bhujaṃgaprayāta*) Str. 9, in häufigem *vi* für *i* (*eva*) und in *javi* (*yadi*) Str. 45. Neu ist ferner die Ersetzung von *l* durch *r* in *raliya* (*lalita*) Str. 29, die Wiedergabe von *ṛ* durch *ari* in *pariṭṭhao* (*pṛṣṭhàtaḥ*) Str. 45 und die Zerteilung der Aspirata in *paḍahijai* 30 (*paṭhyate*) Str. 8. Dieser letzte Vorgang ist aber nicht als sprachliche Entwicklung, sondern als eine Gewalttätigkeit unter dem Zwange des Versmaßes zu beurteilen. Der gleiche Zwang erzeugt die Streckformen *ṭhavijjayanti* (*sthāpyante*) Str. 14, *caupauiya* (*catuṣpadikā*) 37, *viyayāṇu* (*vijānīhi*) 40, *āṇiyā* (*anya*) 44 und 35 die Kürzungen *pa'ri* (*prakāreṇa*, auch im P.) 16. 38, *niru'* (*nirukta*) 34, um nur diese zu nennen. Durch Setzen des Halbvokals wird Reim erzwungen in Str. 41. 46. Aus Gründen der Aussprache ist der Reim scheinbar unrein in *matta - ḍinta* Str. 30, *matta - anta* 36; P. 1, 118; 2, 60. 133, wozu noch aus P. *saṃjuttau - nibbhantau* 1, 105 = Ch. VIII, *puttau - puṇavantau* 2, 61 und *putta - kalanta* 2, 117, kommen. Weitere Beispiele bei Jacobi a. a. O. 40 S. 52*f. 63* und in den „Ausgew. Erzählungen" S. 157. Die nasale Aussprache des ersten der beiden Konsonanten kann auch in der Schrift ausgedrückt werden: zu Vavahāra-Sutta 3, 11f.: 6, 1 45 waren die Lesungen *eṃtae*, *hoṃtae*, *hoṃtie* neben *ettae*, *hottae* zu verzeichnen. Ebenso wie die Akk. Fem. *raī*, *nandī* u. dgl. Āyār'anga

I. 12, 11. 14 und II beruhen sie auf Beeinflussung des Schreibers durch die ihm aus den Kommentaren und der Scholastik geläufige JM, die ja ihrerseits wieder einen Einschuß Apabhraṃśa aufweist. Was im Paumacariya und im Vajjālagga auf diesen deutet, hat
5 Jacobi a. a. O. S. 59* f. zusammengestellt. Ein gutes Beispiel bietet auch, nachdem Jacobi's Text des Paumacariya erschienen, dort Str. 2, 46:

tuha, nāha, ko samattho sabbhūya-guṇāṇa kuṇai parisaṃkhā?

in den beiden letzten Worten. Hier ist *kuṇai* Infinitiv, ebenso wie
10 *karai* S. 42*. Die Nasalierung des ersten Konsonanten (um auf diese zurückzukommen) liegt auch in Pkt. *jampai* (*jalpati*) sichtbar vor. Das vielgebrauchte Wort ist aus niederen Sprachschichten eingedrungen und hat die normale Bildung *jappai* nahezu verdrängt.

Ein besonderer Sprachgebrauch des Ch. zeigt sich in *purao*
15 „nachher" (Str. 32. 38. 39) und dem schon erwähnten *pariṭṭhao* „voran" (Str. 45; *prathamaṃ* C.).

Str. II, die nicht dem Ch., sondern dem P. angehört, zeigt meiner Auffassung nach *i* = *eva*, durch *m* als Sandhikonsonanten mit dem auslautenden Nasal von *pauhara* verbunden, das hier nach
20 Art des Ap. das Geschlecht gewechselt hat. Die gleiche Form hat *eva* in der Bhavisatta Kaha, nur steht sie dort nach Vokalen. In diesem Falle lautet sie im Ch. zumeist *vi* oder *ji*. Die Form des P. findet sich auch im Paumacariya und ist dort ein weiteres Apabhraṃśa-Element. Aus Stichproben gewinnt man folgende Fälle:

25 4, 56 *bhunjai bhoga-samiddhaṃ*
[Bharahavāsaṃ] Indo iva deva-logaṃ-m-i.
66 *taha vi ya vahanti gavvaṃ*
dhamma-nimittaṃ-m-i kāūṇaṃ.
5, 23 *uvasaggaṃ-m-i bahuvihaṃ*
30 *tassa sahantassa joga-juttassa.*
56 *jaha eyaṃ pauma-saraṃ*
mayarand'uddāma-kusuma-riddhillaṃ
hoūṇa puṇo nihaṇaṃ
vaccai, taha māṇusattaṃ-m-i.
35 6, 51 *Nandīsara-vara-dīvaṃ*
vandaṇa-heuṃ-m-i vaccanti.

Daß der Lokativ auf *mmi* und das Wort *mi* = *pi* hier nicht in Frage kommen, bedarf keiner Ausführung. Die Kommentare des P. erklären *mmi pāda-pūraṇe.*

40 Wenn Jacobi a. a. O. S. 5* bemerkt, daß neben dem so zu nennenden Apabhraṣṭa des P. schon das Neuindische Geltung erlangt hatte, so bestätigt unser Text das sowohl durch die Form *sagavīsam* (*saptaviṃśati*) Str. 69, die man wohl dem Hind. *pay* (*pada*) vergleichen muß, wie auch durch die Hinweise auf Dichter,
45 deren Namensformen jenem in der Tat nicht mehr angehören. Es

sind dies Alha und Gulhu. Alha erscheint Str. 11. 27. 30. 34, Gulhu Str. 6. 12. 26. 29. Ferner finden sich Ajjuṇa Str. 10. 15. 19. 35 und Gosala Str. 14. 18. Candrasūri setzt die genannten vier Dichter paarweise gleich: *Alha iti Arjunaḥ kaviḥ* (Str. 11), *Gulhu iti Gausal'ākhya-kaviḥ* (Str. 6; sonst *Gosala*). Fraglich ist, ob in Str. II Bhāu genannt wird. Die Berufung auf Pingala in Str. 4. 45. I. II folgt natürlich nur dem Herkommen. Alha aber ist augenscheinlich derjenige, auf den das Versmaß *alhaiyā*, hinter dem man zunächst den Namen Āhlādikā vermutet, zurückgehen soll. Über seine Gestalt werden in den Wörterbüchern und bei Garcin de Tassy keine Angaben gemacht. Er ist der bekannte Held des frühen Hindī-Epos, s. Grierson, The modern vernacular Literature of Hindustan, und Ind. Ant. Vol. 14.

Ich gebe nun eine Darstellung der im Ch. behandelten Versmaße, zuerst der silbischen, weil der Text mit solchen anhebt, dann der morischen. Die Reihenfolge wird bestimmt durch die Anzahl der Silben oder Moren in der ersten Verszeile. Eine Anzahl Metren sind neu gegenüber beiden Pingala, Hemacandra's Chandonuśāsana (Berlin, ms. or. fol. 683; „H."), Cand Bardāī's Pṛthīrāj Rāsau (P. 1, Fasc. 1 ed. by Beames 1873; P. 2, Vol. 1 ed. by Hoernle 1874—86; „PR."), Kellogg, Grammar of the Hindi Language, 1893 und Vihārī Lāl, Panjābī Byākaraṇa, Lahor 1924 (Beharee Lal, Punjabee Grammar, 1867). Der Reim ist, wo nicht anders angegeben, aabb. A und B bezeichnen in dieser Übersicht Randglossen der Handschriften.

1. Silben-Metra.

1. 8 Silben. (4 – –) 4. 1. Reim: aaaa. Name: Mehāmohaṇī (Mohaṇī B) = Medhāmohanī („medhayā bandhurā prāptā" C.). Nach C eine Abart der Mohanī, bei der in c d die 7. Silbe kurz ist. (Str.) **44.**

2. 2. Reim: aabb. Name: Somakkanta (erscheint auch Str. 14) = Saumyākrānta (Somakrānta C.); P. 2, 66 Vijjumālā wie im Skt. Sowohl Ch. wie P. beziehen sich auf Pingala. **4.**

3. (4 ⏑ –) 2. Name: Pavāṇi = Pramāṇī (Pramāṇikā C.); PR. Laghunarāja (S. 131. 199 Anm. 6) oder Narāja (S. 199. 347), ersteres im Gegensatz zu Nr. 11. **46.**

4. 9 Silben. (3 ⏑ ⏑ ⏑) 4. Name: Bahulasa. **8.**

5. 12 Silben. (4 – ⏑ ⏑) 4. Name: Dodhaka (wird in A C auch fälschlich für dohā gebraucht, s. Nr. 25. 29. 40. P. 2, 104 und Vihārī Lāl S. 77 verlangen als Pāda-Schluß des Dodhaka: – –, wie es im Skt. der Fall ist (auch H. 2, 11, 5). Unsere Form bei Kellogg S. 559 unter dem Namen Modaka. In a c wie diese, in b d zehnsilbig ist das angebliche silbische Versmaß Caubolā P. 1, 131. **5.**

6. (4 ⏑ – ⏑) 4. Name: Muttiyadāma = Mauktikadāman. Hinweis auf Gulhu. Das Metrum gleichen Namens H. 7, 19, gleichfalls Apabhraṃśa, ist nicht das unsere. **6.**

7. (4 ⏑ ⏑ –) 4. Name: Toṭaka (Troṭaka A) PR. S. 364 fälschlich: Modaka. Die Halbstrophe bei Nandiṣeṇa, Ajiyasantitthaya Str. 21: Vijjuvilasiya. **7.**

8. (4 ⏑ – –) 4. Name: Bhuyaṃgappayāva = Bhujaṃgaprayāta; PR.: Chandabhujaṃgī. Die Halbstrophe heißt P. 2, 52 Sankhaṇārī. **9.**

9. (4 – ⏑ –) 4. Name: Kāmiṇīmohaṇa (Hinweis auf Ajjuṇa); P. 2, 127: Lacchībara (Hinweis auf Pingala). Bildet zusammengesetzte Metra: No. 30. 47. Heißt ebenso wie der Cūḍāmaṇi (No. 28) „aller Metra mittelstes". (2 – ⏑ –) 2 heißt im PR. (zuerst 26, 44[a]): Chandarasāvala, bei Vihārī Lāl S. 79: Sragvinī. **10.**

10. (4 – – ⏑) 4. Name: Meṇāula, Mīṇāula (Mayaṇāvalaṃ A; Hinweis auf Alha) = Madanākula; Kellogg S. 559: Menāvalī; P. 2, 131: Sārangarūakka (= °rūpaka; Hinweis auf Pingala). P. meint wohl nicht, daß nach der 3. Silbe Zäsur eintrete — dagegen würde er in 131 d selbst verstoßen — sondern daß sie (was übrigens selbstverständlich) am Ende der drei Padas a b c steht. **11.**

11. 16 Silben. (8 ⏑ –) 4. Name: Somakkanta (wie No. 2), eine von Gosala stammende Abart des Narāya (Nārāca). Ist nach Str. 46 die (horizontal) verdoppelte Pramāṇī, vgl. auch PR. 347 Anm. Der Nārāya des Nandiṣeṇa a. a. O. Str. 14 hat trochäischen Rhythmus.

In c eine Länge aufgelöst, Reim c d unrein. **14.**

19 Silben. S. No. 36.

12. 20 Silben. (10 ⏑ –) 4. Zäsur nach 9 und 13. Name: Pancacāmara, eine von Ajjuṇa stammende Abart des Narāya (nach A fälschlich Ḍāmara). Pancacāmara heißt nach Weber, Ind. Stud. 8, 383 die Skt.-Verszeile von 6 ⏑ –, nach Beames PR. S. 347 auch der Nārāca. Der P. wird *sukka kanda* genannt, vgl. S. 98. **15.**

13. 22 Silben. (7 ⏑ ⏑ – + 1) 4. Zäsur nach 8 und 14. Name (nach C.): Hakkā (Mauktikârgala B). Hinweis auf Pingala. **45.**

14. 24 Silben. (8 ⏑ – –) 4. Zäsur nach 8 und 14. Wenn C. von vier Zäsuren spricht, hat er wohl eine nach Silbe 19 (fehlt in a) und die am Pāda-Ende im Auge. Yamaka vom Pāda-Ende zum Pāda-Anfang, fehlt im P. und bei Vihārī Lal (S. 95). Name: Ḍumilā, Dumilā (Ḍomilā A); Vihārī Lal: Drumalā.

Zäsur in b nicht beachtet. Innerer Reim in c d. **16.**

2. Moren-Metra.

15. 8 Moren. 8. 4 = 32. Zäsur nach 4. Name: Vijayaka! Von gleichem Umfang der Madhubhāra P. 1, 175. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. Hinweis auf Ajjuṇa. **19.**

16. 10 Moren. 10. 4 = 40. Zäsur nach 5. Name: Eyāvalī = Ekāvalī; P. 1, 181: Dīpaka. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. **47.**

Zäsur fehlt in d.

17. 15 Moren. 15. 4 = 60. Zäsur nach 8. Name: Lahucaupaya = Laghucatuṣpada (°padikā, °padī C.); Kellogg S. 578: Copāī.

In d steht die Zäsur schon nach 7, weswegen nun die unmögliche Form *viyayāṇu* statt *viyāṇu* gebildet wird. **40.**

18. 16 Moren. (⏖ ⏖ ⏖ ⏖ ⏖ ⏖ ⏑ — ⏑ = 16) 4 = 64. Zäsur nach 5. Name: Paddhaḍiyā (vgl. die Lesarten und Jacobi a. a. O. S. 48*). Im 2. Gaṇa ist nach C. der Amphibrachys die Regel. **36.**

19. (4 ⏖ ⏑ ⏑ ⏑ 16) 4 = 64. 1. Gleichklang: aaaa. Name: Aḍillā. Näheres bei Jacobi a. a. O. S. 47*. Beschrieben in 41 a b, dargestellt in **XV.**

20. 2. Gleichklang: aabb. Name: Maḍillā; PR.: Muril(l)ā. Von den Murillā-Str. des PR. nähert sich die Art von 30, 13 (S. 20) der unsrigen am meisten. Die dort genannte und im PR. gleichfalls erscheinende Caupāī s. Kellogg S. 578; verwandt ist ferner das Pādākulaka P. 1, 129. Beschrieben in 41 c d, dargestellt in **XVI.**
Zusammenlegung von Gaṇa 1. 2 in 41 b—d.
Str. 41 kann nicht als Beispiel gelten, da bei der Aḍillā und Maḍillā die Pāda-Enden durch Wortspiel, also durch echtes *yamaka* gleich sind, nicht durch Reim. Reim zeigt dagegen die Bhinnamaḍillā.

21. 3. Reim: aaaa. Name: Bhinnamaḍillā.
Zusammenlegung von Gaṇa 1. 2 in d. Fehlerhaft ist c. **42.**

22. (⏖ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ = 16) 4 = 64. Zäsur nach 6. Name: Mālaī = Mālatī (C. falsch: Mālinī); Nandiṣeṇa a. a. O. 24: Khittaya.
In a eine More zuviel. Auch d ist unregelmäßig. **49.**

23. 21 Moren. (—, 3 ⏖, —, 4 ⏖, ⏑ ⏑ ⏑ = 21) 4 = 84. Zäsur nach 12. Name: Vihāṇaya (Vihāṇī B) = Vibhāṇaka, in C.: Ābhāṇaka und Ābhāṇika; *pāde pāde laghu-trayo bhavatīty āmnāyaḥ.* **17.**

24. Zusammensetzung: (⏖ ⏖ ⏖, 5 ⏑, ⏖ ⏖ ⏖ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ = 21) 4 + (12 + 3 ⏑, 10 + 3 ⏑ = 28) 2 = 140. Zäsur in a—d nach 11, in e f nach 15. Name: Rasāvala, Rasāula (Sālāula B!) = Rasākula (C.). Hinweis auf Gulhu. Mit der Rasāvala des PR. (s. No. 9) hat dies Versmaß nur die dauernde Wiederkehr des gleichen Reimes gemein, die meistens erst gegen den Schluß unterbrochen wird. **29.**

25. 24 Moren. (10 + ⏑ ⏖ = 13) + (10 + ⏑ = 11). 2. Zäsur nach 13. Name: Dohā (Dodhaka A C! Str. 34. 48: Dohaḍaya) = Dvipathā. Nach der Anzahl der Längen und Kürzen werden in Str. 23. 24: 22, P. 1, 80: 23, von Grierson, Satsaiya of Bihari S. 16 f.: 21 Arten der Dohā unterschieden; die Namen sind jedesmal anders. Übersicht nach dem Ch.:

Nr.	Name	⏑	—	Silben	Nr.	Name	⏑	—	Silben
1.	Haṃsa	4	22	26	7.	Tamāla	16	16	32
2.	Varāha	6	21	27	8.	Sāyara	18	15	33
3.	Gayanda	8	20	28	9.	Sundara	20	14	34
4.	Pahu	10	19	29	10.	Meru	22	13	35
5.	Pingala	12	18	30	11.	Nara	24	12	36
6.	Tarala	14	17	31	12.	Kunjara	26	11	37

Nr.	Name	⏑	—	Silben	Nr.	Name	⏑	—	Silben
13.	Hari	28	10	38	18.	Pavaṇa	38	5	43
14.	Sukumāla	30	9	39	19.	Ghaṇa	40	4	44
15.	Damaṇaya	32	8	40	20.	Vijju	42	3	45
16.	Maruvaya	34	7	41	21.	Āṇanda	44	2	46
17.	Ahi	36	6	42	22.	Āmullaya	46	1	47

Beispiel für Haṃsa in Str. 22. **21—24.**

26. Die Umkehrung der Dohā: Soraṭṭhaya = Saurāṣṭraka. Wie P. 1, 170 reimen auch b d, was nach Kellogg S. 575 und Grierson nicht statt hat. **25.**

27. Zusammensetzungen der Dohā: 1. a b c: Dohā, d: Gāhā, also (13, 11) + (13, 15) = 52. Zäsur nach 13. Name: Verālaya, Verāula (Virākula A, Verāvala B, Verālaka C.). **33.**

28. 2. a b: Dohā, c d: Gāhā, also (13, 11) + (12, 14 [des Reimes wegen statt 15]) = 100. Name: Cūḍāmaṇi (Cūgamaṇi B). **48.**

29. 3. Dohā + 2 Kavva, also (13, 11) 2 + (11, 13) 4 = 144. Name: Kuṇḍaliyā = Kuṇḍalikā. Die zweite Hälfte wird sowohl Kavva (= Kāvya) wie Ullāla genannt, welch letzterer (s. No. 32) aber 28 Moren zählt. Yamaka von der Dohā zum Kavva und von dessen beiden letzten Silben zum Anfang der Dohā zurück, woher der Name „Ringähnliche". Gleichen Beginn haben in der hiesigen Str. b f und c e, P. 1, 146 f. d e. Eng verwandt ist die Kuṇḍaliṇī, s. No. 46. **31.**

30. 4. Dohā + Kāmiṇīmohaṇa, also (13 + 11) 2 + (4 – ⏑ ⏑ –) 4 = 128. Yamaka von der Dohā zum K. Name: Candāyāṇa = Cāndrāyaṇa (Candrānana C.). Verbindung eines silbischen mit einem morischen Versmaß, wie bei der Candāyaṇī (No. 47). **32.**

Die Dohā als Strophenteil s. ferner No. 35. 39. 53.

31. 2 Kavva, also (11, 13) 4 = 96. Zäsur nach 11 und 14. Name: Vatthuya = Vastuka oder Roḍaka. Kellogg gibt (S. 579) die nah verwandte Rolā oder Rasāvalī, vgl. auch P. 1, 91. More 11—14 nach P. 1, 105, 109: ⏑ ⏕ ⏑. **13.**

32. Zusammensetzung: Vatthuya + Ullāla, also (11, 13) 4 + (15, 13) 2 = 152. Name: Chappaya = Ṣaṭpada. Hinweis auf Gulhu, P. 1, 107 auf Pingala. Den Ullāla beschreibt P. 1, 118, s. unten Str. XIII. H. 7, 1 nennt ihn Karpūra, vgl. Jacobi a. a. O. S. 50. **12.**

33. 26 Moren. (4 + ⏑ – – ⏑ + 4 + ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – + 4 + ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ = 26) 2 = 52. Zäsur nach 5 und 15. Name: Uggāha (Ugraha A, Uggaha B) = Udgrāha. **28.**

34. (4 + ⏑ ⏕ ⏑ + 3 + ⏑ ⏑ + 8 + ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ = 26) 4 = 104. Zäsur nach 5 und 12. Name: Mangalā. Zäsur nach 12 fehlt in c d. **1.**

35. Zusammensetzung: (15, 11) 2 + 15 + (13, 11) 2 = 115, d. h. Rāḍhaya (Rāṭhā B) = Rāṣṭraka? + Dohā (Dohaḍaya Str. 34. 48). Name: Vatthu = Vastu (Vastuka C.). Nach P. 1, 140 wäre das Ganze eine Cāruseṇī, eine Abart der Raḍḍā, nach H. 5, 24 ist Raḍḍā = Vastu, so auch im Komm. zu P. Reim bei den Versteilen a b c d c e c. Hinweis auf Alha. **34.**

27 Moren. Siehe die Gāhā-Formen Vigāhā (No. 42) und Uvagīi (No. 44).

36. 28 Moren. (⏓⏑ ⏑⏑–⏑⏑⏓⏓ ⏑ ⏓⏑⏑ ⏑ ⏑ ⏓⏓ ⏑ ⏓⏑⏑ ⏑⏑ ⏑ – – = 28) 4 = 112. Zäsur nach 5, 12 und 16. Name: Gīyaga (Gītā A B) = Gītaka. P. 2, 196 f. liegt unter dem gleichen Namen ein silbisches Versmaß von 19 Silben vor, das dem hiesigen sehr nahe steht, indem zwei Kürzen statt der ersten Länge stehen, die 4. bis 7. Länge aber nicht in Kürzen aufgelöst werden. 2, 196 reimen c d mit 9 und 16. Dort Beziehung auf Pingala, hier auf Gosala. Hinzu gehört auch die Daṇḍamālī PR. S. 63, zu der man noch S. 370 vergleiche. **18.**

37. (3 ⏓⏓, ⏑ – ⏑, ⏑⏑ – ⏑ ⏑, 3 ⏓⏓, ⏑ – ⏑ – = 28) 4 = 112. Zäsur nach 7, 10, 16, 20, 23. Name: Duvaī (Druvatī A, Taṃduvaī[!] B) = Dvipadī. Hinweis auf Ajjuṇa. Die Doaī P. 1, 152 f. ist freier gebaut und nur zweizeilig. **35.**

38. (⏓⏓ ⏑⏑⏑ ⏓⏓ ⏑ ⏓⏓ ⏑⏑ ⏓⏓ ⏑ ⏓⏓ ⏑⏑⏑ ⏓⏓ ⏑⏑⏑ ⏓⏓ ⏑ = 28) 4 = 112. Innerer Reim bei den Zäsuren nach 8 und 18, nicht nach 23. Name: Gahirāya = Gambhīra. **11.**

Ullāla, s. No. 32.

39. 29 Moren. (10 + – ⏑⏑ = 13) + (10 + ⏑ – – – = 16) 2 = 58. Zäsur nach 13. Name: Cūliyāya (*cūliko nāma dodhaka*-(!)-*cchandaḥ* A) = Cūḍikā; P. 1. 167: Cūliālā, Komm. auch: Cūtikālā, Cūlikā. Das Versmaß ist Dohā + 5 Moren in b d; von diesem „Anhang" stammt der Name. Nach P. müssen diese 5 Moren die Form ⏑ – ⏑ ⏑ (‘*kusuma*’) haben (C. verzeichnet dies als *āmnāya*), während hier ⏑ – – vorliegt. Die Abweichung wird auf Gulhu zurückzuführen sein. **26.**

40. 30 Moren. (⏓⏓ ⏓⏓ ⏑ ⏓⏓ ⏑ ⏓⏓ ⏓⏓ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓⏓ ⏑ ⏑ ⏓⏓ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑, also in Wahrheit 29!) 4 = 120. Zäsur nach 8 und 18. Name: Caupaiyā (hier im Verse °*pauiyā*!) = Catuṣpadikā (Catuḥpadā C.). Die Caupaiyā P. 1, 97 f. hat die verlangten 30 Moren, von denen aber nur die 4 letzten als – – festliegen. Dort Reim bei der Zäsur, hier nur am Pāda-Ende. In c 3 fehlt eine More. **37.**

41. (12, 18) + (12, 15) = 57. Name: Gāhā = Gāthā. Nach der Anzahl der Kürzen und Längen werden 26 Unterarten unterschieden (Str. 56 f.). Sie erscheinen in folgender Übersicht: **51—66.**

Nr.	Name	⏑	–	Silben	Nr.	Name	⏑	–	Silben
1.	Lacchī	3	27	30	14.	Mālā	29	14	43
2.	Kittī	5	26	31	15.	Vālā	31	13	44
3.	Kantī	7	25	32	16.	Haṃsī	33	12	45
4.	Gangā	9	24	33	17.	Vīṇā	35	11	46
5.	Gorī	11	23	34	18.	Vāṇī	37	10	47
6.	Tarangiṇī	13	22	35	19.	Kurangiṇī	39	9	48
7.	Tārā	15	21	36	20.	Khoṇī	41	8	49
8.	Siddhī	17	20	37	21.	Līlā	43	7	50
9.	Riddhī	19	19	38	22.	Laliyā	45	6	51
10.	Buddhī	21	18	39	23.	Rambhā	47	5	52
11.	Gandhavvī	23	17	40	24.	Bambhāṇī	49	4	53
12.	Kinnarī	25	16	41	25.	Māgahī	51	3	54
13.	Joṇhā	27	15	42	26.	Mehā	53	2	55

Diese Namen finden sich P. 1, 54 f. nur teilweise und mit anderen Eigenschaften verbunden, außerdem ist dort eine 27. Unterart hinzugekommen: 55 ⏑, 1 –, die aber unmöglich ist. In den Namen der folgenden Abarten stimmt das Ch. öfter gegen P. mit dem Skt.

42. 1. a wie b, b wie a. Name: Vigāhā = Vigāthā. **67.**

43. 2. b wie a. Name: Gīi = Gīti; P. 1, 68: Uggāhā. **68.**

44. 3. a wie b. Name: Uvagīi = Upagīti; P. 1, 52: Gāhū. **69.**

45. 4. b: 32 Moren. Name: Gāhiṇī = Gāhinī. **70.**

An die Gāhiṇī anschließend erwartet man das Khandaga (Skandhaka; P. 1, 73), in welchem a und b je 32 Moren zählen; es fehlt jedoch.

46. Zusammensetzungen: 1. Gāhā + 2 Kavva, also 57 + (11, 13) 4 = 153. Yamaka wie bei der Kuṇḍaliyā (No. 29). Name: Kuṇḍaliṇī. Gleichen Beginn haben b e. Heißt „halb in Prakrit", weil für die Gāhā nur JM. in Betracht kommt. In c 10, 14 statt 11, 13. **38.**

47. 2. Gāhā + Kāmiṇīmohaṇa, also 57 + (4 - - -) 4 = 137. Name: Candāyaṇī = Cāndrāyaṇī (Candrānanī C.). Yamaka wie oben No. 30. **39.**

48. 31 Moren. (16, 15) 2 = 62. Name: Besara (Phuḍubesara [!] A, Vesara BC.) = Dvisara. **20.**

49. (10, 8, 13) 2 = 62. Name: Ghattā. Reim auch bei der Zäsur. Näheres bei Jacobi a. a. O. S. 49*. **43.**

50. 32 Moren. (4 ⏓⏓ ⏑⏑ ⏑–⏑) 4 = 128. Name: Daṇḍaka. Mit dem Daṇḍakala P. 1, 179 besteht außer der gleichen Morenzahl keine Beziehung. Dort Hinweis auf Pingala, hier auf Alha. Der innere Reim ist in a mehrfach unrein. **30.**

51. Zweizeilig hat dies Versmaß den Namen Skhandhaka, wie ein Zusatz in Sanskrit zu Str. 30 angibt (*etad-arddhe skandhakaḥ daṇḍikā-cchandaḥ* A).

52. (10, 8, 14) 4 = 128. Name: Paumāvaī = Padmāvatī. Sehr ähnlich die Tribhangī des PR., zuerst S. 300. In ab ist der innere Reim vernachlässigt. **50.**

53. 34 Moren. (10 + ⏑ ⏑ ⏓ = 13) + (10 + ⏑ + 5 + –⏑⏑⏑ = 21) 2 = 68. Zäsur nach 13. Name: Uvacūliyā (Text °liya) = Upacūḍikā „Überanhang". Denn die Cūliyā (No. 39) ist um weitere 5 Moren, die Dohā mithin in bd um 10 Moren vermehrt. Hinweis auf Alha. **27.**

Es folgt nun, mit einer wörtlichen Wiedergabe der Apabhraṣṭa-Strophen in Sanskrit, der Wortlaut des Chandakosa. Er beruht auf den Handschriften Berlin 1777 (= A) von Saṃvat 1693 (d. i. 1636) und Berlin 1317 (= B) von Śaka 1706 (d. i. 1784),
5 letztere, vgl. Weber, Verzeichnis II No. 1719, die von Siegfried Goldschmidt herrührende Abschrift eines unbekannten Vorbildes. A ist ordentlich geschrieben, aber teilweise sehr verwischt. B war schon in der Urschrift sehr fehlerhaft, bietet aber doch einige gute Lesungen. Die Übereinstimmung in der falschen Stellung von
10 Str. 64 ist A und B gemeinsam. Dagegen machen BC die störende

Einschiebung nach Str. 66 nicht mit. Am Rande haben A und B das metrische Gerippe der Strophen mit ihren Namen und A ferner die Zählung der Silben und Moren samt ein paar weitergehenden Angaben. Von Str. 43 ab fällt jedoch in A jegliche Randbemerkung fort bis Str. 58; in B erscheinen bis Str. 50 noch die Namen. Auf der letzten Blattseite am Rande hat A aus unbekanntem Anlaß einige Strophen aus dem P. Sie werden als Anhang mitgeteilt. Die Wiedergabe in Sanskrit ist hier besonders unsicher.

Candrasūri's Kommentar liegt in der Berliner Hs. 2593 vor (ohne Datum, $5^1/_2$ Bl.). Der Schreiber steht mit dem Sandhi, besonders des Visarga, auf gespanntem Fuße. Gelegentlich wird bei ihm sogar *āḥ* vor *a* zu *ār*: *mātrār aṣṭāviṃśati-saṃkhyāḥ, utkṛṣṭār atra, guṇitār aśītiḥ.* Auf Bl. 6[b] stehen 14 Śloka's über Vogel-Orakel. Man gewinnt nicht viel durch C., da er, auf Beispiele so gut wie ganz verzichtend, unter Angabe der Pratīka's und weniger anderer Worte, fast nur die metrischen Zahlen wiedergibt. Was darüber hinausgeht, wird kaum behandelt, hier und da mit der Begründung, daß es *sugama* sei. C.'s Sprachverständnis erhellt aber schon daraus, daß er das *ha* in *mattaha*, *payahā* usw. als *gha-kāraḥ pāda-pūraṇe* erklärt und den *sukka kanda* (S. 98) stets als *sukha-kanda* versteht. Zitiert werden (zu Str. 3b) Hc. 3, 26. 29, jedoch ungenau und unvollständig. Wo C. sich auf Pingala bezieht, spricht er vom *āmnāya*.

Chandakosa.

1 ā-joyaṇa-ṭṭhiyāṇaṃ sura-nara-tiriyāṇa harisa-saṃjaṇaṇī
sarasa-sara-vanna-chandā sumah'atthā jayau jiṇa-vāṇī.

2 bhū-cand'akka-marug-gaṇā ma-bha-ja-sā savv'āi-majjh'antagā
gīy'āisu kamā kuṇanti susiriṃ kittiṃ ca rogaṃ bhayaṃ;
sagg'ambho'gaṇi-kh'esarā na-ya-ra-tā savv'āi-majjh'antalā
āu-vuḍḍhi-viṇāsa-desa gamaṇaṃ kuvvanti nissaṃsayaṃ.

3 chanda-vasā dīha-parā kattha vi lahuyā havanti paya-ante
e o i-hi-bindūviha ra-ha-vanjaṇa-jutti-puvvā ya.

4 nāyāṇaṃ īseṇaṃ utto
savvehiṃ dīhehiṃ jutto

---

1 b samahatthā (samahārthā) B, *auch* A (mahārtha-saṃyuktāḥ).

2 c kheyara B. d bu° AB. biṇā° B. *Differenzierung des Reimes a—c. Śārdūlavikrīḍita. Gottheiten und Wirkungen der Gaṇas* — — — ma, — ⏑ ⏑ bha, ⏑ — ⏑ ja, ⏑ ⏑ — sa, ⏑ ⏑ ⏑ na, ⏑ — — ya, — ⏑ — ra, — — ⏑ ta. *Solche* gaṇa-devatā *und* gaṇa-phala *gleichfalls* P. 1, 34. 36, *doch in den Einzelheiten anders.*

3 a basā B. b biṃdūhi ra° B, bindūviya C. „e, o, iṃ *und* hiṃ *können im Verse kurz sein, wenn am Wortende [vor einfachem Anlaut] und vor Konsonanten-Verbindungen mit* r *und* h". *Vgl.* P. 1, 5 (*wozu bereits* Bollensen, *Vikramorvaśī* S. 525). *Die Beispiele bei C. gehen auf* hra *und* nha, *und entsprechend ist auch die von* Leumann, *Āvaśyaka-Erzählungen*, S. 6 *Anm. mitgeteilte Strophe zu verstehen. C. schließt diese Stelle:* evam apabhraṃśe 'pi he-ho-ādeśāḥ s-ādiṣu jneyāḥ.

4 a īsā° A. — nāgānām īśenóktaṃ (*d. i.* Pingalenóktam) sarvair dīrghair

maṃ maṃ gaṃ gaṃ pāḍhijjanto
eso chando s o m a k k a n t o.

5 veyamie bha-gaṇe hu ṭhavijjahu,
d o d h a k a chandaha nāmu muṇijjahu,
solaha dīha pamāṇa vijāṇahu,
matta caussaṭhi, so ji vakhāṇahu.

6 turaṃgama āu samā lahu dijja,
kalā sasi saṃkhaya te guru kijja;
ja-gannihĩ hoi, payāsu visāma:
su Gulhu payampai m u t t i y a d ā m a.

7 sa-gaṇā iha t o ṭ a k a chanda dhuyaṃ,
guru solasa, tīsa duī lahuyaṃ,
causaṭṭhi vi mattahã saṃṭhaviyaṃ
aṭhatāliya akkhara chandaviyaṃ.

8 pai pai lahu sayala
paḍahijai avirala,
tahã na-gaṇa nava lahu
jai, b a h u l a s u bhaṇahu.

9 lahū solasā, dīha battīsa dinne,
asī matta, covīsa dūvāra vanne:
ayaṃ mannaṇīo b h u y a ṃ g a p p a y ā v o
ya-ganneṇa saṃjuttao chanda rāo.

10 matta assīi, ra-gganna saṃjuttayaṃ,
dīha battīsa jo ehu nīruttayaṃ,
savva chandāṇa majjhammi esohaṇaṃ
Ajjuṇo jampae k ā m i ṇ ī m o h a ṇ a ṃ.

---

yuktaṃ mo mo go ga [iti] paṭhyamānam etac chandaḥ saumyākrāntaṃ [nāma] (somākrāntam C.).

5 b nāma A. c solasa B. d bāṣāṇahu A B. — veda („4") -mitān bha-gaṇān khalu sthāpayeta, dodhakam [iti] cchandaso nāma jānīyāta (*Hc. 4, 7*); ṣoḍaśa dīrgha-pramāṇā[ny akṣarāṇi] vijānīta, catuḥṣaṣṭir mātrā, [evaṃ] tad eva vyākhyāta.

6 c °ṇṇi A. °mu B. d °paya A B. — turaṃgam'āyuḥ-samān̐l (C.: samāḥ, varṣāḥ; „*32*") laghūn deyāt; śaśi-kalā („*16*") -saṃkhyāṃs tān gurūn kuryāt. ja-gaṇair bhavati, padasya viśrāmaḥ: tad Gulhuḥ prajalpati mauktikadām[ēti].

7 d baṃdhiviyaṃ B. — sa-gaṇair etat toṭaka-cchando dhruvaṃ; guravaḥ ṣoḍaśa; dvātriṃśal-laghukam; catuḥṣaṣṭyai 'va mātrāṇāṃ saṃsthāpitam, aṣṭacatvāriṃśatā 'kṣaraiś chandīkṛtam.

8 a paya paya C. b paḍhahi° B. c gaṇu B. naba bahu A, vi ṭhavahu B. d jaya A. — pade pade sakalā laghavo 'viralāḥ (antara-rahitāḥ C.) paṭhyante (*eig.:* paṭhyate); teṣaṃ na-gaṇānām nava laghavo yadi, bahulasaṃ bhaṇata.

9 a solasaṃ B. b asī A B. cau° A. c °pparāṇ B. d gaṇṇehi B. — ṣoḍaśa laghūni, dvātriṃśad dīrghāṇi dattāni; aśītir mātrāḥ; dvirvāraṃ caturviṃśatir varṇāni: ayaṃ mananīyo bhujaṃgaprayātaṃ [nāma] chando-rājo ya-gaṇena saṃyuktaḥ.

10 b va° B. eha C. d ko° A. — aśītir mātrāḥ; ra-gaṇaiḥ saṃyuktaṃ, dvātriṃśatā dīrghair yad etan niruktaṃ, sarva-cchandasāṃ madhye 'tiśobhanam Arjunaḥ kāminīmohanam [iti cchando] jalpati. — *Zu* esohaṇa (atiśobhana) *sagt C.:* atra prākṛte chandasi ikāra-para ukāra-paraś ca a-kāra i-kāreṇa ca u-kāreṇa ca saha dīrghatvaṃ yātity āmnāyas, tena a i iti varṇo dīrgha-rūpo na gaṇyate.

11 jāṇehu s'aṭṭhāi cālīsa vannāi,
candū lahū, dīha do tīsa pannāi,
assīi mattāi, ta-ggannu jāṇei,
chandaṃ pi meṇāulaṃ Alhu jampei.

12 jasu paya payaha nibandhu matta cauvīsaha kijjai,
akkhara ḍambara sarisu suddhu taṃ chandu suṇijjai.
chakkalu āihi hoi, cāri caukali saṃjuttau,
dukkalu anti nirutta: Gulhu kavi erisa vuttau.
bāvanna sau vi mattahā raivi ullālai sarisau gaṇahu:
chappai nibandhu erisu havai, kai gantha ganthiya muṇahu?

13 su cciya chappai bandhu carama ullālaya vajjiu
vatthuya nāmi havei chandu cahu cahu paya sajjiu.
so puṇa desiya bhāsa sarisa bahu sadda samāvalu
roḍaka nāmi pasiddhu chandu kavi paḍhahī rasāvalu.

14 narāya pāya vīha matta cāri matta aggalā,
ṭhavijjayanti soḍasāi akkharāi nimmalā,
lahūya aṭṭha, dīha aṭṭha: erisau pasiddhau
narāya nāmu, somakantu Gosaleṇa diṭṭhau.

15 pae pae su tīsa matta, vīsa vanna juttao ṭhavijjae,
vis'uttaro sao vi matta ikka meli ṭhāmi ṭhāmi kijjae.
su suddhu chandu sukkha kandu loya nanda dāyaro suḍāmaro
narāya nāmu, Ajjuṇeṇa bhāsio su tattha pancacāmaro.

---

11 b (pu° C.). c ggaṇṇu B. jāṇehu B. b c °āiṃ A. d mīṇā° B. jampeu B. — jānītāṣṭacatvāriṃśad varṇāni, candro („*16*") laghavo, dīrghāṇi dvātriṃśat pannāni (pūrṇāni C.) [varṇāni]; aśītir mātrāṇi; ta-gaṇaṃ jānāti, cchando 'pi madanākulam [iti] jalpaty Alhaḥ.

12 = P. 1, 107. b sarasa B. bhaṇijjai B. c cyāri B. c d °ttao A. d erasu B. e vā° B. mattai A. °saya B. f chappaya B. °dha B. erasu B. — yasya pada-padasya nibandho mātrāś caturviṃśatiḥ kriyate, tac chando 'kṣara-ḍambara-sadṛśaṃ śuddhaṃ śrūyate. ṣaṭkala ādau bhavati; caturbhiś catuṣkalaiḥ (*wörtl.:* °kalena) saṃyuktaṃ; dvikalo 'nte nirukta: īdṛśaṃ Gulhu-kavino'ktam. dvipancāśad-adhikaṃ śatam eva mātrāṇāṃ racitum („*um herzustellen*") ullālakena sadṛśaṃ („*derart, entsprechend*") gaṇayata; īdṛśaḥ ṣaṭpadī-nibandho bhavati, [aho] granthikāḥ, kiṃ granthaṃ jānītha? (C.: aho granthikā[ḥ], saṃskṛta-kāvya-karttāro vayaṃ, kiṃ jānīt[h]a? apabhraṃśasya saṃskṛtakair anādṛtatvāt prapancajna-vacanam idam.)

13 a °lai A. vajjiya B. b °ha B. nāma B, *zuerst auch* A. habei A. c sarasa B C. samāula B. d nāma B. rasāula B. — sa c'aiva ṣaṭpadī-bandhaś caramōllāla-varjito vastukaṃ nāma bhavati cchandaś catuś-catuḥ-pada-sajjitam. tat punar deśika-bhāṣā-sadṛśa-bahu-śabda-samākulaṃ (deśī-bhāṣayā apabhraṃśādimayyā sarasaṃ C.) roḍakaṃ nāma prasiddhaṃ chandaḥ kavayaḥ paṭhanti ras'ākulam.

14 a narāi pāi C. b so° A B. °sāiṃ A. c eriso B. d nāma A. °kampu B. — nārāca-pāde viṃśatir mātrāś catasraś [cā]grimā mātrāḥ; sthāpyante ṣoḍaśākṣarāṇi nirmalāni, laghukāny aṣṭau (laghūni cāṣṭau?), dīrghāṇy aṣṭau: īdṛśaṃ prasiddhaṃ nārāco nāma [cchandaḥ]; saumyākrāntam (somakrāntam C.) [iti] Gosalena dṛṣṭam.

15 c sukkhu A. nandu A. saḍā° B. — pade pade (su = tad?) triṃśan mātrā viṃśatir varṇāḥ yuktaṃ sthāpyante, viṃśaty-uttaram eva śataṃ mātrāṇām ekatra militvā sthāne sthāne kriyate. tac chuddhaṃ chandaḥ śuṣka-krandaṃ loka-nandi-dātṛ suḍāmaraṃ nārāco nāma, Arjunena bhāṣitaṃ tat tatra pancacāmaram.

16 dumilāhi payā sama, matta visesiṇa hohī tahiṃ ciya, cāri bhaṇū;
bhaṇu matta batīsa batīsa ya melavi, aṭṭha ya ṭhāmi ṭhave sa-gaṇū.
gaṇu annu na lijjai, so i ṭhavijjai, taṃ phuḍu jāṇi nibhanta karī!
kari joḍivi sāiṇa pāiṇa pāiṇa suddha vi chandu vi taṃ ji parī.

17 matta havai caurāsī, cahu paya cāri kala,
tesaṭhi joṇi nibaddhi jāṇahu cahuya dala,
panca kkalu vajjijjahu gaṇa suddha vi gaṇahu:
so vi vihāṇau chandu ji mahiyali buha muṇahu.

18 aḍavīsa matta nirutta jahi paya bandhu sundaru dīsae
sau bārah' uttara matta cahu paya melu jattha gavīsae,
jo attha līṇau jamaga suddhau Gosaleṇa payāsio,
so chandu gīyau muṇahu guṇiyaṇa vimala maihi ju bhāsio.

19 vijayaku chando
sukka kando
lahu guru sahio
Ajjuṇa kahio.

20 bi vi paya solaha mattahā kijjai,
pan̆cadaha puṇa be vi raijjai;
bāsaṭṭhi mattahā jāsu pamāṇu,
so chandau phuḍu besaru jāṇu.

21 terah̆a mattā visama paya, sama egāraha matta,
aḍayālīsaṃ matta: sa vi dohā chanda nirutta.

22 āille dīhā lahū bāvīsaṃ cattāri;
ikk'ikkaṃ dīhā harī; dohā nām' uccāri:

---

16 = P. 2, 208. a ḍu° BC. °lāha C. °saṇa B. cyāra B. b ba (2) *fehlt* A. ṭhāma B. c paḍa B. d jaṃkuvi B. sayaṇa B. — drumilāyāṃ padāni samāni (C.: pad'āśramāḥ, pada-viśrāmāḥ) [bhavanti], mātrās tatra c'aiva viśeṣeṇa bhavanti, catvāri [padāni] bhaṇa; bhaṇa dvātriṃśataṃ dvātriṃśataṃ ca mātrā militum, aṣṭau ca sthāne sa-gaṇān sthāpayeḥ; anyo gaṇo na līyate (= gṛhyate C. P.), sa eva sthāpyate, taṃ sphuṭaṃ jānīhi nirbhrāntaṃ kṛtvā. kṛtvā svakena [ca] padena padena yojayitvā śuddham eva cchando [bhavati] ten' aiva prakāreṇa.

17 a cau B. b naba° A., nibaṃdhiya B. vi *statt* ya B. c °jjau B. (suṭṭhu C.). d so vi hāṇī B (so vi ahā° C.). °la B. — mātrāṇāṃ bhavati caturaśītiḥ, catvāri padāni caturṇāṃ kalānāṃ; triṣaṣṭiṃ yonīnāṃ nibadhya jānīta caturo dalān. panca kalān varjayeta; gaṇaṃ śuddham eva gaṇayata: sa eva vibhāṇaka [iti] cchanda eva mahī-tale budhā jānīta.

18 a pai A. °ra B. °sai B. b vāruh'u° B. c jamaka B. — aṣṭāviṃśati-mātrā-nirukto yasmin pada-bandhaḥ sundaro dṛśyate, dvādaśôttara-śataṃ mātrāṇāṃ caturṇāṃ padānaṃ melo yatra gaviṣyate, yad artha-līnakaṃ yamaka-śuddhakaṃ Gosalena prakāśitaṃ, tac chando gītaka [iti] jānīta, guṇi-janair vimala-matibhir yad bhāṣitam.

19 a °ka B. °kka C. b sukkha B. c d °hiu B. — vijayaka [iti] cchandaḥ, śuṣka-krando, laghu-guru-sahitam Arjuna-kathitam.

20 a matta kahijjaya B. b °dahahaṃ B. ve AB. rajjai A. c vā° B. d °ḍa B. ve° B. °ra A. — dve 'pi pade ṣoḍaśānāṃ mātrāṇāṃ kriyete, pan-cadaśānāṃ punar dve 'pi racyete; dviṣaṣṭir mātrāṇāṃ yasya pramāṇaṃ tac chandaḥ sphuṭaṃ dvisara [iti] jānīhi.

21 b eggā° B. c aḍaā° A. — trayodaśa mātrā viṣame pade, sama ekādaśa mātrāḥ; aṣṭacatvāriṃśan mātrāḥ: tad eva dvipathā-chando niruktam.

22 ādikāyāṃ dīrghā dvāviṃśatir, laghavaś catvāraḥ; ek'aikaṃ dīrghaṃ hṛtvā dvipathā-nāmāny uccara.

23 haṃsu varāhu gayandu pahu pingalu taralu tamālu
sāyaru sundaru meru naru kunjaru hari sukumālu
24 damaṇau maruvau ahi pavaṇu ghaṇu vijjuvu āṇandu
āmullau bāvīsamau kahai ju jāṇai chandu.
25 so s o r a ṭ ṭ h a u jāṇi jo dohā vivariu havai;
bihu paya jamaku viyāṇi, iku pahilai, alu nīsarai.
26 dohā chandu ji, du dalu paḍhi matta ṭhavijjahī panca, su kehā?
c ū l i y ā u taṃ buha muṇahu, Gulhu payampai savvasu ehā.
27 dohā chandu ji, du dalu paḍhi daha daha kala saṃjuttu su, aṭhasaṭhi matta ṭhavi
u v a c ū l i u taṃ buha muṇahu, lahu guru gaṇa saṃjuttu su jampai Alhu kavi.
28 tihi mitta matta jahi paḍhama pau, bīyau ruddaya juttu,
puvv'addhu jema tima uttara vi, so u g g ā h u niruttu.
29 matta igāraha miliya puṇa vi daha saṃvaliya
pai pai iṇi parikaliya guru vi lahu saṃcaliya
suṇuvi savaṇa maṇa raliya jīha jahī na hu khaliya,
su diḍha bandhaṇahu daliya attha saṃgaha miliya.
tahā cāla sau vi mattahā raivi Gulhu payampai niya raliya
r ā s ā v a l u chandu ju ehu hui. kai kaiy' abbhakhahi aliya?
30 paya payahā matta battīsa dinta lahu guru vivitta caukalahā jutta
lahu jamaka sutta jāṇaha nirutta bahu attha jutta kavi Alha utta.

---

23 a gayandu C. °la (1) B, (2) A, (3) B. b °ra (1. 2) B.

24 a dava° B. pavaṇa B. vijjavi A, vijjuva B. c vā° B. d kahau B. jāṇaya B. — haṃsaṃ gajendraṃ prabhuṃ pingalaṃ taralaṃ tamālaṃ sāgaraṃ sundaraṃ meruṃ naraṃ kunjaraṃ hariṃ sukumāraṃ damanakaṃ marutpadam (?) ahiṃ pavaṇaṃ ghanaṃ vidyutam ānandam āmūlyakaṃ [ca] dvāviṃśatitamaṃ yaḥ kathayati [sa] cchando jānāti.

25 = P. 1, 170. b vivarī hui B. c vihu B. biyā° B. d aru B. tī° A B. — tat saurāṣṭrakaṃ jānīhi yad dvipathā-viparītaṃ bhavati; dvitīya-pade yamakaṃ vijānīhi, ekaṃ purobhavati (*vgl. P. Index*), aparo niḥsarati.

26 a paḍhama *statt* du dalu C. c vuha A B. d paya savvu B. — dvipathā-chanda eva, dvau dalau paṭhitvā mātrāḥ sthāpyante panca — tat kīdṛśam? [he] budhāś cūḍikāṃ tāṃ jānīta; Gulhuḥ prajalpati sarvaśa etām.

27 c vuha B. d °jutta A. jaṃpaya B. — dvipathā-chanda eva, dvau dalau paṭhitvā daśa-daśa-kalaiḥ saṃyuktaṃ tat; aṣṭaṣaṣṭiṃ mātrāḥ sthāpayitvā: [he] budhā, upacūḍikāṃ tāṃ jānīta; laghu-guru-gaṇa-saṃyuktaṃ jalpati tad Alhaḥ kaviḥ.

28 a matta B C. jaha B. b °tta B. — tithi(„*15*")-mātra-mātraṃ prathamaṃ padaṃ yasmin, dvitīyakaṃ rudraka („*11*")-yuktaṃ, pūrvārdhaṃ yathā tatho 'ttaram api — sa udgraho niruktaḥ.

29 a iggā° B. c paya paya B. e samaṇa B. g diḍhu va° B. i cālu B. k paya B. l rasāula B. m kāī (kāiṃ?) kaī (kaiṃ?) yaaṃṣaha B. ajjha° A. — mātrā ekādaśa militvā, punar api daśa saṃvalya, pade pada iti (= evaṃ) parikalayya, gurūṃl laghūṃś ca saṃcalayya, śrutvā śravaṇaṃ mano-lalitaṃ jihvā na khalu skhalitā yasmiṃs tad dṛḍha-bandhanebhyo dalitam artha-saṃgraha-militam. tāsāṃ mātrāṇāṃ catvāriṃśad-adhikaṃ śataṃ racitvā Gulhuḥ prajalpati nija-lalitaṃ yad, rasākula-cchanda etad bhavati; kiṃ kaścid alīkam abhyākhyāti?

30 a pai paiha A. va° B. diṃti B. b (bahu C.) °ku B. suddhu B (C).

savvattha matta kijjahī ikatta: saya ikka ṭhāṇi aḍavīsa jāṇi,
chāṇavai joṇi pāyaḍi vakhāṇi, erisiya vāṇi d a ṇ ḍ a k k u jāṇi.
etad-ardhe skandhakaḥ.

31 dohā chandu ji paḍhama paḍhi kavvahā addhu nirutta.
taṃ kuṇḍaliyā buha muṇahu ullālai saṃjutta.
ullālai saṃjutta jamaka suddhau salahijjai,
cauvāla sau vi matta sudiḍhu paya bandha raijjai.
ullālai saṃjutta lahai so nimmala sohā,
taṃ k u ṇ ḍ a l i y ā chandu paḍhama jahī paḍhiyahi dohā.

32 so candāyaṇu chando phuḍu jahi dhuri dohā hoi,
aikomalu jaṇa-maṇaharaṇu buhayaṇi saṃsiu so vi.
buhayaṇi saṃsio so vi jāṇijjae,
kāmiṇīmohaṇo purau pāḍhijjae.
matta aḍavīsa sau jeṇa vīrajjae
so vi c a n d ā y a n o chandu salahijjae.

33 dohā chandaha tinni paya paḍhama i suddhu paḍhehu;
puḍha vi cautthau gāha pau: v e r ā l a u taṃ viyāṇehu.

34 tihihi mattau paḍhama pau hoi, taha tīyau pancamau;
bīya cauttha ruddaya niruttau, satasaṭṭhi vi matta niru':
su kavi Alhi r ā ḍ h a u su-uttau.
iku rāḍhau aru dohaḍau: bihu mili v a t t h u vi hoi,
paṇahōtara sau matta niru' viralau bujjhai ko i?
iti puruṣa-nāma-cchandāṃsi.

°hu B. atthu A. Alhu A? d vaya jāṇi B. vaṣāṇi B. — pada-padānāṃ mātrā dvātriṃśad dadat, laghu-guru-viviktaṃ (= vivikta-laghu-guru; C.: mātrāḥ . . . lahu-gurubhiḥ citrāḥ) catuṣkalair yuktaṃ, laghu-yamaka-sūktaṃ jānīta niruktaṃ bahv-artha-yuktaṃ Alha-kavino'ktam. sarvatra mātrā ekatra kriyante: eka-sthāne śatam aṣṭāviṃśaty-uttaraṃ jānīhi. ṣaṇṇavatiṃ yonīnāṃ prākṛte vyākhyāhi; īdṛśīṃ vāṇīṃ daṇḍakaṃ jānīhi.

31 = P. 1, 146. a paḍhamu B: addha A? °ttu A B. b vuha B. °laya B. c °laya A B. d °diḍha A. pai ra° A. rayajjaya B. e °laya B. — dvipathā-chanda eva prathamaṃ paṭhitvā kāvyayor (= kavyebhyām) ardham niruktam, [he] budhā, ullālakena saṃyuktaṃ tat kuṇḍalike ['ti] jānīta. ullālakena saṃyuktaṃ yamakaṃ śuddhaṃ ślāghyate, catuścatvāriṃśad-adhika-śatenāpi mātrāṇāṃ sudṛḍhaṃ pada-bandho racyate. ullālakena saṃyuktaṃ nirmalāṃ śobhāṃ tal labhate, tat kuṇḍalikā-chandaḥ prathamaṃ dvipathā paṭhyate yasmin.

32 a chanda B. jaha B. b °la A. jaṇu B. buhiyaṇa B. c vuhi – – – – – vi B. — cāndrāyaṇaṃ chandaḥ sphuṭaṃ tad yasmin dhuri dvipathā bhavati; atikomalaṃ jana-manoharam [iti] budha-janena śaṃsitaṃ tad eva. budha-janena śaṃsitaṃ tad eva jñāyate; kāminīmohanaṃ urataḥ (= „*nachher*"; *ebenso Str. 38. 39*) paṭhyate; aṣṭāviṃśaty-adhikaṃ śataṃ mātrāṇāṃ virājyate yena tad eva cāndrāyaṇam [nāma c]chandaḥ ślāghyate.

33 a suddha A. °ḍheu B. c puṇa B. d verāula B. — dvipathā-chandasas trīṇi padāni prathamam eva śuddhaṃ paṭhata; pṛthag api caturthaṃ gāthā-padam: tac [chando] verālaka [iti] vijānīta.

34 a paho hoi B. f ika B. g va B. — tithau („*15*") mātrāṇāṃ prathamam padaṃ bhavati, tathā tṛtīyaṃ pancamaṃ [ca]; dvitīyaṃ caturthaṃ [ca] rudreṇa („*11*") niruktaṃ, saptaṣaṣṭir eva mātrāṇāṃ niruktā: tad Alha-kavinā rāṣṭrakam [iti] su[ṣṭhû]ktam. ekaṃ rāṣṭrakam aparaṃ dvipatha[ka]ṃ: dvābhyāṃ militvā (*so* A a. R.) vastv eva bhavati. pancadaśōttaraṃ śataṃ mātrāṇāṃ niruktaṃ (*Acc.*) viralaṃ budhyate ka eva?

Kol.: iti puruṣa-nāmāni chandāṃsi prākṛta-chando nāma B.

35 pai pai hobī matta aḍavīsa vi; chakkalu āi kijjae,
majjhagi padahī panca cāukkalu, dukkalu anti dijjae.
caurāsī su joṇi saṃjuttau, lahu guru gaṇa vi suddhao:
taṃ duvaīya chandu suhu lakkhaṇi; Ajjuṇi su kai baddhao.

36 pai cāri ṭhavijjahī sasiha matta,
paoharu gaṇu jahī hoi anta,
causaṭṭhi kalahī savva i gaṇehu,
paddhaḍiya chandu taṃ buha muṇehu.

37 paya payahā hobī tīsaṃ dhuva mattaya akkhara ḍambara jutta,
caukalu ya satta ṭhavi ṭhāmahi ṭhāmahi, dukkalu anti nirutta.
jahī navai joṇi - khoṇiya supasiddhiya paḍha taya aisuchandu;
vīsôttara sau jahī matta niruttau so caupauiya chandu.

38 paḍhiūṇa paḍhama gāhā purao paḍhiūṇa kavva paya juyalaṃ
ullālai saṃjuttaṃ kuṇḍaliṇī hoi sa niruttaṃ.
taṃ kuṇḍali nirutta, matta tevanna sau kijjai,
diḍha bandhaya saṃpunna addha pāiya su ṭhavijjai
ullālai saṃjuttu, eṇi pari buhiyaṇa kijjai.
taṃ kuṇḍaliṇī chandu paḍhama jahī gāha paḍhijjai.

39 so candāyaṇi chando jeṇa paḍhijjanti paḍhama gāhāo,
kāmiṇimohaṇa purao, mattāṇa asiehi saṃjutto.
matta assīi jo hoi nīruttao,
pancakala savva sasi kala i saṃjuttao,
kāmiṇīmohaṇo purau pāḍhijjae —
so vi candāyaṇī chandu jāṇijjae.

---

35 a paya paya BC. hoi B. āiha (*statt* °hi) B. d suha lakhaṇi A. pai B. — pade pade 'ṣṭāviṃśatir eva mātrā bhavanti; ṣaṭkala ādau kriyate, madhye patanti panca catuṣkalā, dvikalo 'nte dīyate. caturaśītyā yonīnāṃ tat saṃyuktaṃ, laghu-guru-gaṇair eva śuddham [asti]: tad dvipadī-chandaḥ sukhaṃ lakṣaṇena; Arjuna-kavinā baddhaṃ tat.

36 a paya C. °siya B. d pattha° A. *Die Ligatur in* B (*Kopie!*) *sieht wie* dda *aus:* paddaḍiya, *am Rande* paddaḍī, *vielleicht ist* jjha *gemeint.* vuha B. — caturṣu padeṣu śaśī („*16*") mātrāḥ sthāpyante [yasmin], payodhara-gaṇo (= ⏑ – ⏑) 'nte bhavati yasmin, catuḥṣaṣṭyā kalaiḥ sarvam eva gaṇayatha [yasmin] tad [dhe] budhāḥ paddhaḍikā-chando jānīta.

37 a pai paiha AB. tisa B. °vi B. °ttai A. b sutta A. °vi ṭhāmaya du° B. °tta A. c nivai A. ṣoṇiya AB. suppa° B. taya AB. ai B. d *fehlt* B. — pada-padānāṃ triṃśan mātrā dhruvaṃ bhavanty akṣara-ḍambara-yuktāḥ; catuṣkalāṃś ca sapta sthānaiḥ sthānaiḥ sthāpaya, dvikalo 'nte niruktaḥ. navatir yoṇayaḥ kṣoṇikā suprasiddhā yasmiṃs tad atisucchandaḥ paṭha; viṃśaty-uttaraṃ śataṃ mātrāṇāṃ niruktam yasmiṃs tac catuṣpadī-chandaḥ.

38 c °lassa B. d vaṃdhu *statt* a° B. payaya B. e °tta B. eṇa B. f jaha B. — prathamaṃ gāthāṃ paṭhitvā, kāvya-pada-yugaṃurataḥ paṭhitvo 'llālakena saṃyuktaṃ kuṇḍalinī ['ti] tan niruktaṃ bhavati. kuṇḍalinī ['ti] tan niruktaṃ; tripancāśad-adhikaṃ śataṃ mātrāṇāṃ kriyate; dṛḍha-bandha-saṃpūrṇam ardhaprākṛtaṃ tat sthāpyata ullālakena saṃyuktaṃ; evaṃ (*eig.* iti)-prakāreṇa budhajanena kriyate. tat kuṇḍalinī-chandaḥ prathamaṃ gāthā paṭhyate yasmin.

39 a °yaṇa B, *zuerst auch* A. b °mohaṇu B. ma° *bis* e purau *fehlt* B. mattāṇi A. c niru° AB. d kalaya AB. — tat cāndrāyaṇī-chando yena prathamaṃ gāthāḥ paṭhyante, kāminīmohanāni purastān, mātrāṇām aśītyā saṃyuktam. mātrāṇām aśītyā yad bhavati niruktaṃ, pancakalāḥ sarve saṃyuktāḥ (*eig.:*

40 saṭṭhiya mattaha   jattha nirutta
cau paya panca-   kkalai sãjutta
paṇaraha matta   payaha pamāṇu
l a h u c a u p a y a h a   chandu viyayāṇu.
41 cau paya ikku jamakku i dīsai
a ḍ i l a chanda tam buhayaṇi līsai;
jamaku hoi jahī bihu pai juttau
m a ḍ i l a chanda taṃ buhayaṇi vuttau.
42 pai pai annu jamakku raijjai,
solaha matta pamāṇu vi kijjai,
savvattha bha-gaṇu vi cintijjai:
b h i n n a m a ḍ i l l a nāmu tasu dijjai.
43 paya paḍhama samāṇau   tīyau jāṇau,   matta aḍhāraha uddharahu;
bīya cautha niruttau   teraha mattau;   g h a t t a matta bāsaṭhi karahu.
44 savvāṇaṃ dīhā sohāṇī
causaṭṭhī mattā mohāṇī
āṇīyā chandā rohāṇī
sammattā m e h ā m o h ā ṇ ī.
45 sasi matta pariṭṭhau   aṃsa gariṭṭhau,   muttiu aggali jāsu,
javi bandhahā sāriya   savva piyāriya,   nimmala lakkhaṇa tāsu.
jaṇu paṇḍiu bujjhai —   tāsu na sujjhai,   h a k k a v i y ā ṇ a u bheu;
su vi jampaviyaṃ jaha   cintaviyaṃ, taha   bhāsai Pingalu ehu.

---

saṃyuktataḥ) śaśi-kalā („*16*") bhavanti [yatra], kāminīmohanaṃ purataḥ paṭhyate [yasmiṃs] tad eva cāndrāyaṇī-chando jnāyate.

40 a cau pai saṃdijja ja° B. sacciya A. b °laya A B. saṃ° A B. c paṇa° B. °māṇa B. d paya B. vijāṇi B. — ṣaṣṭir mātrāṇāṃ yatra niruktā, catvāri padāni pancakalena saṃyuktāni, pancadaśa mātrāḥ padānāṃ pramāṇaṃ, [tatra] laghucatuṣpadikā-chando vijānīhi.

41 a vi B. b aḍilla B. vuha° B. c hoya B. vihu paya B. jutto B. d maḍilla A B. vuhi° B. — caturṣu padeṣv ekam eva yamakaṃ dṛśyate [yatra] tad budha-janenāḍillā-chando dṛśyate; dvitīya-padena yuktaṃ yamakaṃ bhavati yasmiṃs tad budha-janena maḍillā-chanda [ity] uktam. *Beispiele für die Aḍillā und die Maḍillā bei* C. *s. Str.* XV. XVI. *Zu* līsai *vgl. S. 99.*

42 a jamaku A, jamakka B. dīsayā *statt* ra° B. b solasa B. pamāṇa B. kittajaya B. c °jjaya B. d nāma B. °jjaya B. — pade pade anyad yamakaṃ racyate, ṣoḍaśa mātrāḥ pramāṇam eva kriyate, sarvatra bha-gaṇa eva cintyate: tasya [cchandaso] bhinnamaḍille ['ti] nāma dīyate. anyad yamakam, *genau genommen ein Widerspruch in sich, soll den echten Reim bezeichnen.*

43 d va° B. — prathama-pada-samānaṃ tṛtīyaṃ jānīta, aṣṭādaśa mātrā uddharata; dvitīyaṃ caturthaṃ [ca] trayodaśa-mātrakaṃ; ghattā-mātrāṇāṃ dvāṣaṣṭiṃ kuruta.

44 d rehā° A B. — sarvair dīrghaiḥ śobhanā, catuḥṣaṣṭyā mātrāṇāṃ mohanī, anyeṣāṃ chandasāṃ rodhanī, [iti] samāptā medhāmohanī.

45 a aṃsu C. °la B. b jasu B. sa° pi° *fehlt* B. ikkaṭhi° A B. d jaṃpivi ni ja° B. cinti° A. °la B. — śaśī („*16*") mātrāḥ pṛṣṭhata [ity] aṃśo gariṣṭho, mauktikam (*nach* C. „*12*") agre yasya, [tat] tasya [cchandaso] nirmalaṃ lakṣaṇaṃ [bhavati], yadi sarve priy'āryā bandhānāṃ smārakā [bhavanti]. janaḥ paṇḍito budhyate — tasmai na śudhyate, hakkāpitānāṃ tu bhedo [bhavati] („*die Herausgeforderten scheitern daran*") — tad eva jalpitavyaṃ yathā cintitaṃ („*aus dem Stegreif*"), tathaiṣa Pingalo bhāṣate. *Die Erklärung bei* C. *ist größtenteils verderbt.*

46 pavāṇi aṭṭha akkharā,
lahū gurū nirantarā;
pavāṇi dūṇi yāṇae:
narāya chandu jānae.

47 daha matta pau kijja,
pancayalu su ṭhavijja
jo paḍha' tā suha kandu
eyāvalī chandu.

48 puvv' addhau paḍhi dohaḍau, pacc'addhau gāhāṇa
cūḍāmaṇi jāṇijjahu majjhima sayalāṇa chandāṇa.

49 ṭhāma ṭhāma cau pancahā juttao
tiyalu pancayalu vā niruttao,
sayala matta causaṭṭhi kijjae:
mālaī chandu buha muṇijjae.

50 ṭhavi paumāvattī: ṭhāṇaṃ ṭhāṇaṃ caumatta gaṇa aṭṭhāe
dhuva kaṇṇā karayala calaṇe vippo cāra gaṇā ukkiṭṭhāe.
jai paḍhai paoharu, harai maṇoharu, pīḍai taha nāikkataṇū,
nayaraha uvvāsai, kavi vittāsai chandaha lāi va dosa ghaṇū.

iti strī-nāma-cchandaḥ. atha gāthā-lakṣaṇaṃ likhyate.

51 tīsā mattā, bārasa aṭṭhārasa bāra' paṇara' mattāu
kamaso pāya-caukke gāhāi hunti niyameṇa.

52 gāhāi-dale cau-cau- matt'aṃsā satta, aṭṭhayamo dukalo,
evaṃ bīya-dale vi hu, navaraṃ chaṭṭho ih' ega-kalo.

53 paḍhama-dale chaṭṭh'aṃso guru-majjho hoi savva-lahuo vā
visam' aṃso puṇa dosu vi dalesu na hu hoi guru-majjho.

---

46 = P. 2, 69. a c pavā° A B. c °ṇa dū jānae B. — pramāṇy aṣṭāv akṣarāṇi, laghu-gurū nirantarau; pramāṇīṃ dviguṇāṃ jānīyāt, nārāca-cchando jānīyāt. *Zu* yāṇae *vgl. S. 99.*

47 c jaha pa° B. — daśānāṃ mātrāṇāṃ padaṃ kuryāt, pancakalaṃ sa sthāpayed yas taṃ śuṣka-krandam ekāvalī-chandaḥ paṭhati.

48 b cūga° (*auch a. R.*) B. majjhe B. °dāṇaṃ B. — pūrvārdhaṃ dvipathām [iva] paṭhitvā, paścārdhaṃ gāthānām [iva] cūḍāmaṇiṃ jānīyātha sakalānāṃ chandasāṃ madhyamam.

49 a ṭhāmi 2 C. cau payagha C. (*vgl. S. 107*). d *fehlt* A. chanda C. — sthānaṃ sthānaṃ catuḥ-pancabhir (*eig.:* °cānāṃ) yuktaṃ, trikalaḥ pancakalo vā niruktaḥ, sakalānāṃ mātrāṇāṃ catuḥṣaṣṭiḥ kriyate: [he] budhā mālatī-chando jñāyate.

50 = P. 1, 144. a pomā° C. °vatī A. b gaṇa A B. ukka° A. c jaya paḍhaya B. °hara (*zweimal*) B. paohara C. haraya B. pīḍaya B. nāyaka A. taṇaṃ B. d tinnā° A, ninnā° B. °saya (*zweimal*) B. lāyaya B. ghaṇaṃ B. — sthāpaya padmāvatīṃ: sthāne sthāne 'ṣṭau caturmātrā gaṇāḥ; dhruvaṃ karṇaḥ (= – –) karatalaṃ (= ⏑ ⏑ –) caraṇo (= – ⏑ ⏑) vipra (= ⏑ ⏑ ⏑ ⏑) [iti] catvāro gaṇā utkṛṣṭāḥ. yadi [tu] paṭhati payodharaṃ (= ⏑ – ⏑), harati manoharaṃ, pīḍayati tathā nāyikā-tanuṃ (*Wortspiel mit* payodhara), nagarād udvāsayati, kaviṃ vitrāsayati, chandaso (= *Dat.*) vā ghanaṃ doṣaṃ lāti.

Kol. iti—ccha° *fehlt* B. li° *fehlt* B.

51 a sāmanneṇaṃ *statt* tī° ma° C. vā° (*zweimal*) B. paṇa° A B. b gāhāu B.

52 a gāhāya B. b ya *statt* ih' B. (*Nicht* ṇavaraṃ.)

53 b dosa A B.

54 visam' aṃsā cau-bheyā, duio turio vi hunti pancavihā,
duvih' egaviho chaṭṭho, egaviho aṭṭhamo aṃso.

55 *a* chavvīsaṃ patthāraya- gāhā, *b* cattāri jāi-gāhāo,
c panca ya sahāva-gāhā, *d* visesa-gāhāu cattāri.

56 *a* lacchī kittī kantī gangā gorī taranginī tārā
siddhī riddhī buddhī gandhavvī kinnarī joṇhā

57 mālā vālā haṃsī vīṇā vāṇī kuranginī khoṇī
līlā laliyā rambhā bambhāṇī māgahī mehā
iti gāthā nāma.

58 *b* tīsaṃ vaṇṇā, sattā- vīsaṃ dīhā ya tiṇṇi addīhā
jīe, sā āillā nāyavvā hoi eyāsu.

59 laliyatara-miliya-avirala- bahu-lahuyara-ṇiyara-raiya-ubhaya-dalā
huyavaha-sara-miya-lahuguru- duga-juyaṃ iha muṇahu caram' iyaraṃ.

60 lacchī v i p p ī, mehā s u d d ī, jāṇehu k h a t t i ṇ ī esā:
paḍu-payaḍiya-vara-lahuyara- viraiya-paya-pavara-carama-dalā.

61 paḍhama-dala-miliya-niruvama- lavaṇima-guṇa-niuṇa-lahuyara-paya-taṇū
pacc'addhe dīhehiṃ juttā jā sā v a i s s ī ya.

62 *c* paḍhama-taijjā pāyā bārasa mattāu n'eva langhanti
jīse, sā gāhā vi ya sahāvao bhannae p a t t h ā.

63 jīe paḍhama-taijjāehiṃ pāehi langhiyā mattā,
sā v i u l ā nāma kaīhi bhāsiyā chanda-satthammi.

64 jīe dalesu dosuṃ pi dīha-majjh'aṃsayā u du-cautthā
dīh'aṃsa-ruddha-pāsā havanti, sā hoi iha c a v a l ā.

65 eso vihī vi jīe dalammi āilliyammi hoi phuḍaṃ,
sā gāhā chanda-viūhi bhāsiyā hoi m u h a c a v a l ā.

66 eso vi vihī jie savvo vi havijja uttara-dalammi
sā hoi ittha gāhā jayammi nūṇaṃ j a h a ṇ a c a v a l ā.

---

54 a duyau B. aṃśa *1. 3. 5. 7:* ⏖ ⏕; *2. 4:* ⏕⏕ ⏑–⏑; *6 in* a: ⏑⏕⏑, *in* b: ⏑; 8: –. C. *berechnet hiernach* (4 × 5 × 4 *usw.*) *die Anzahl der möglichen Kombinationen, kommt aber irrtümlich nur auf 81 920 000 statt auf 327 680 000.*

56 b suddhī ri° B. ja° A, ju° B C.

57 a sālā B. bāṇī B. b vaṃ° B. kuriṃ° B.

Kol. *fehlt* B.

58 *Beispiel für Lacchī (nach Str. 60: Vippī).*

59 a vahu B. hutavaha = 3; śara = 5; ankānāṃ vāmato gatitvāt viparītaṃ likhate tripancāśat C (*vgl. die Tabelle S. 105*). *Beispiel für Mehā (nach Str. 60: Suddī).*

60 a °ha C. khi° A B, *am Rande*: Ṣitriṇī A. b pai A. a: . . . jānīta kṣatriyām etām.

61 a (paḷi B. b vaya° A B.

62 *fehlt* B. a tayajjā A. b hu *statt* ya C. „*Die Worte vor der Zäsur können flektiert oder unflektiert sein. Beispiel für den letzteren Fall:* roga jala jalaṇa visahara" (C.)

63 a jīe puṇa pa° C. *gegen das Versmaß.* b kaiṃhi A B.

65 66 64 A B, *nicht* C.

65 a ya *statt* vi C. āilla° B. b hoya B. **66** a eso vihī vi B.

67 *d* sā puṇa visesa-rūvā hoi v i g ā h ā phuḍaṃ loe,
jā gāhā vi paḍhijjai kaīhi vivarīya ubhaya-dala-kaliyā.
68 jīse paḍhamilla-dale tīsaṃ mattāu, tīsa bīya-dale,
sā saṭṭhi-matta-kaliyā g ī ī bhaṇiyā jayammi vibuhehiṃ.
69 sagavīsaṃ sagavīsaṃ mattāo dala-juge jattha
sā caupannasa-mattā u v a g ī ī gijjae loe.
70 bāsaṭṭhī mattāo kahiyāo g ā h i ṇ ī e chandammi:
bār' aṭṭhārasa bārasa vīsaṃ ca kameṇa causu paesu phuḍaṃ.
71 patthāra-chanda-saṃkhā eg'ūṇā akkhar'āi-saṃjuttā
gāhāṇaṃ dūhāṇaṃ akkhara-saṃkhaṃ payāsei.
72 vannā nirāi duguṇā lahuyāi-juyā kahanti lahu-saṃkhaṃ.
vanna-visuddhā mattā phuḍaṃ payāsanti guru-saṃkhaṃ.
73 payaḍe ya chanda-saṃkhaṃ akkhara-saṃkhā aṇāi ega-juyā.
chandāṇaṃ joṇīo jāṇaha pā'ūṇa-mattāhi.
74 iya pāiya-chandāṇaṃ kai-vai-nāmāi suppasiddhāiṃ
bhaṇiyāi lakkhaṇa-juyā ihayaṃ chandassa kosammi.

Anhang.

1. Zwei Textstrophen in A allein.

I. chavvīsa kala pau dharahu misa jiva bandhu sundaro hoi,
sau cāri aggalā, cahu paesa vi dharahu niavaloi.

---

68 a dīsaṃ B. vīsa B. vīya B. b gīyammi bha° B.
69 a jatthā B. b °paṇṇasu A. °gīya B. **70** a b vā° B.
71 *Die Str. 71—73 enthalten die Lehre vom* uddiṣṭa *und* naṣṭa, *die in* P. 1, 39 ff. *dargestellt wird, mit Beziehung auf Gāhā und Dohā. „Die Nummer in der Übersicht (S. 103 ff.) minus 1, plus der Anfangs-(= Mindest-) Zahl der Silben ergibt bei Gāhā und Dohā die [Anzahl der] Silben.“*
Beispiel: [Gāhā Nr.] 13 (Joṇhā) - 1 + 30 (Lacchī) = 42.
[Dohā Nr.] 13 (Hari) - 1 + 26 (Haṃsa) = 38.
72 a nirāya AB. duguṇā AB. lahuvāi juvā B. *„Die [Anzahl der] Silben minus der Anfangs(= Mindest-)Zahl, mal 2, plus der Anfangs(= Mindest-) Zahl der Kürzen ergibt [bei Gāhā und Dohā] die [Gesamt-]Zahl der Kürzen.“*
Beispiel: (42 – [bei Gāhā:] 30) 2 + 3 = 27.
(38 – [bei Dohā:] 26) 2 + 4 = 28.
b *„Die [Anzahl der] Moren minus [der] der Silben ergibt die [der] Längen.“* *Beispiel: [bei Gāhā:] 57—42 = 15.*
[bei Dohā:] 48—38 = 10.
73 a aṇāe B. juvā B. *„Die [Anzahl der Silben] minus der Anfangs-(= Mindest-)Zahl, plus 1 ergibt [bei Gāhā und Dohā] die Nummer in der Übersicht.“* *Beispiel: 42 – [bei Gāhā:] 30 + 1 = [Gāhā Nr.] 13 (Joṇhā).*
38 – [bei Dohā:] 26 + 1 = [Dohā Nr.] 13 Hari).
b *steht in A ferner am Rande zu Str. 17 (dort* jāṇahu *und* mattāe*), in gleicher Beziehung bei* C. (mattāe). *„Lernet bei den Versmaßen jeweils die ‚Wiege‘* (yoni) *mit Dreiviertel der Moren kennen.“*
74 a vaya B. b juyāiṃ A. juvā B. *In Prosa müßte* juyāṇaṃ *(nämlich* chandāṇaṃ) *stehen.*
Kol. iti śrī-cchandakosaḥ samāpto 'jani. saṃvat 1693 varṣe māgha-māse śukla-pakṣe, Śrī-Kṛṣṇamaṭhe likhitā A, iti prākṛtachandakoṣaḥ samāptaḥ. śake 1706 krodhī-hāyane udagayane vasanta-ṛtau caitra-dhavala-saptamyāṃ ravinandanāhani idaṃ pustakaṃ Vighasāśity-upanāmaka-Nārāyaṇācāry'ātmaja-Vāsudevena likhitaṃ. nijē[c]chayā prākṛtachandakośasya śrī-Rāmacandrārpaṇam astu.

gaṇu aṃsu — kiṃci na cintava hui; tā matta maggu gaṇehu.
kavi bhaṇaī Pingalu buhiyaṇahu m a n g a l ā chandu su ehu.
II. matta aḍavīsa paya payahā, tigavīsa tihu ṭhāi su virāmu;
bandhu ihu dharahu, na hu alu kiṃ hu karahu, su i bhaṇahu suvisāmu.
bhaṇai su visesa nāgassu uvaesa, maṇidharahu ṇa hu bhanti;
chandu g a h i r ā u bhanniyai, kari Bhāu kaviyaṇaha ihu kanti.

2. Randstrophen in A.

III. e-o-aṃ-ma-la-purao sayāra-piṭṭhammi do vi vaṇṇāiṃ
ka-cca-ta-vagge ante dasa vaṇṇa na pāie hunti.
IV. guru juya: kanno, guru anta: karayalo, pauharaṃ-m-i guru majjhe,
āi gurūṇa ya calano, vippo savvehi lahuehiṃ.
V. savva-guruehi vippī, āima-guruehi khattiṇī hoi,
antima-gurūhi vaisī, suddī savvehi lahuehiṃ.
VI. ajaya vijaya balavanta vīra veyāla (5) bhayaṃkara
makaḍa hari haraṇa bambha (10) inda candaṇa suhaṃkara
rayaṇa mayaṇa (15) guṇa tilaya tāra taraha seyambaṇa (20)
amala vimala maṇaharaṇa neha māhāṇa (25) viḍambaṇa
kāsīra canga vaṃsu vangadhara (30) rāyaguṇaha sasivittharaṇa
vaṃsāṇa siddhi (33) balivaḍḍalaha kittivimala: (35) so vittharaṇa.
VII. agaya (36) sasaya rasaraya rāja ākāra (40) kalankaya
kāliṇṭhī kali sabala jāla (45) mālā valakankaṇa.

I a jimava ba°. — ṣaḍviṃśati-kalaṃ padaṃ dhārayata, yathā miśro bandhaḥ (*d. h. ein Gedicht mit mannigfaltigen Versmaßen*) sundaro bhavati; śataṃ catasraś [c]ādhikā [mātrāḥ]; caturo 'pi pradeśān (= pādān *oder* kalān?) dhārayata nir(ny?)avalokya. gaṇo [vā] 'ṃśo [vā—] na kiṃcid [īdṛkṣaṃ] cintayitavyaṃ bhavati; taṃ mātrā-mārgaṃ gaṇayata. tad etat Pingalaḥ kavir budha-janasya mangalā-chanda [iti] bhaṇati.

II a pai paiha. c bhaṇai ṇāgasu su visesa uvaesa māṇi°. — aṣṭāviṃśatir mātrāḥ pada-padānāṃ; triviṃśāyām [iti] triṣu [caramaḥ] sa virāmas tiṣṭhati: bandham etaṃ dhārayata, na khalv aparaṃ kaṃ khalu (!) kuruta, tam eva bhaṇata suviśrāmam. bhaṇati sa nāgasya viśeṣōpadeśaṃ, maṇidharasya na khalu bhrāntiḥ; chando gambhīre ['ti] bhaṇyate; [evaṃ] kṛtvaîṣa Bhāu [ity-ākhyaḥ kaviḥ] kavijanasya kāntir [bhavati].

III = P. 8. 594; *Lakṣmīnātha* (*Kāvyamālā 41*) *zu* P. 1, 2. *In* b *falsch* ka-ca-ṭa-ta-pa-ggeyaṃte. *Vgl. ferner* L e u m a n n, *Āvaśyaka-Erzählungen S. 6 Anm.* „*Im Prakrit fehlen die 10 Laute* ai, au, aḥ, ya, va, śa, ṣa, ṅa, ña, na.“ *Nach der kurzen Erläuterung zu Str. 1.*

IV = P. 1, 17. b °hiṃ. — *Namen für* – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑. *Bei Str. 36. Von C. zu Str. 50 angeführt* (kaṇṇaṃ, anti, karayalaṃ, ṃmi; āi-gurūṇaṃ calaṇaṃ, vippo savvesu lahuesu).

V a khi°. b vayasī. — *Inhaltlich* = *Str. 60 f. und P. 1, 64. Bei Str. 35.*

VI—XIII *auf dem Schlußblatt* 5 b *am Rande oben, rechts, links, unten und wieder oben.* **VI—XI** *Chappaya.* **VI** Anf. = P. 1, 122 Anf. b makkaḍa. candāṇaṃ. c seyaṃbae. d leha? e śaśi. f valivaḍa°. so vatthavaṇa? *Vor der Zäsur in* e *eine More zu viel.* **VI VII** *enthalten die Namen der Möglichkeiten des Ṣaṭpada. Wie im P. werden ihrer 71, und zwar einzeln, gezählt. Die Übersetzung liegt teils auf der Hand, teils ist sie nicht befriedigend ausführbar.*

kaṇaya rayaṇa vappaha (50) sanga saṃgāṇa alakkhaya
dhuraḍuhu varahu (55) accudhara kaṃbala siddhisāranga (58)
bhuyaṃgaya
tālakka (60) sāla saṃbhava rū[va] vala manthara (65) suha
vitthāha
veyāṇa vasaṃ savvāṇajo (70) ṇavaguṇa (71) navagāvaṇaha paha.

VIII. chappaya chandu chailla muṇaha akkhara saṃjuttau:
eyāraha taha virai, tā puṇu teraha nibbhantau;
be mattā dhari paḍhama tā puṇu cau caukala dijjai;
majjhaṭṭhiya gaṇa panca; heṭṭha biṇṇi vi lahu kijjai.
ullāla virai be pannaraha, mattā aṭṭhāvīsa su i:
iya muṇahu gaṇahu chappaya payaha, aṇṇaha kiṃ pi na ittha hui.

IX. payaha asuddhau ,pangu', hīṇa ,khoḍau' pabhaṇijjai,
matt'aggala ,vāulau', sunna kala ,kaṇha' suṇijjai,
jhaḍa vajjiya puṇa ,vadhira', ,andh'' a- laṃkāraha rahiyau,
,bolau' chand'uṭṭhavaṇu, aṭṭha viṇu ,dubbala' kahiyau,
,ḍebarau' haṭṭha, ,kāṇau' aguṇa. rāu ranka savvahi gahiyau,
savv'anka anka rasa rūva guṇa chapaya ḍosa Pingala kahiyau.

X. ,vippaloya' battīsa, ,khatti' bālīsa karijjasu,
aḍayālisa lahu ,vesa', sesa ,suddau' salahijjasu;
cau aggala pai vīsa matta, chāṇavai karijjasu;
paṇayālisa ṇāma kavva lakkhaṇaha muṇijjasu,
chavvisa ullālau; eka kavi biṇṇi paya chappaya muṇahu
sama vaṇṇa sarisa guṇa ḍosa sama ṇāma čhattari pariṇamahu.

VII *Nicht in P.* b °ṇaṃ. d °gayaṃ. c—f *sind metrisch fehlerhaft. Die Zählung schließt mit 71.*

VIII = P. 1, 105. b eyāhaṃ. taya pa te°. ṇibbhattau. c ta yaṇu. d hevi. e aṭṭhāvātī. f gaṇaha. paya *fehlt.* — [he] vidagdhāḥ, ṣaṭpadaṃ [nāma] cchando 'kṣaru-saṃyuktaṃ jānīta. ekādaśa[su mātrāsu] tasya viratis, tataḥ punas trayodaśa[su mātrāsu] nirbhrāntaṃ (= dhruvaṃ); prathamaṃ dve mātre dhṛtvā tataḥ punaś catvāraś catuṣkalā dīyante; madhya-sthitā gaṇāḥ panca; adhastād dvāv api laghū kriyete. ullālasya dve viratī pancadaśa[su mātrāsu], aṣṭāviṃśatyā mātrāṇāṃ sa evêti ṣaṭpada-padaṃ jānīta gaṇayata; anyathā kim api nātra bhavati.

IX = P. 1, 116. a ṣoḍau. b kalha. d chandaṭṭha°. *In* e f *ist* °hiya *zu lesen.* — padam aśuddhaṃ ,pangu', hīnaṃ ,khoḍam' [iti] prabhaṇyate, mātrā'dhikaṃ ,vātulaṃ', śūnya-kalaṃ ,kṛṣṇam' [iti] śrūyate; jhal-[pratyāhāra-] varjitaṃ punar ,badhiram', ,andham' alaṃkāra-rahitaṃ, ,bolakaṃ' chanda-utthāpana[-doṣa-sahita]m, arthaṃ vinā ,durbalam' [iti] kathitaṃ, ,ḍebaraṃ' haṭhaṃ, ,kāṇam' aguṇaṃ. rājā rankaḥ — sarvair gṛhītaṃ [ṣaṭpadaṃ]; sarvaiḥ [pangv-ādibhir] ankaiḥ ṣaṭpadasya rasa-rūpa-guṇa-doṣāḥ Pingalena kathitāḥ. — *Mit diesem Wortlaut ist in* P. *der von* A *verwandt.*

X = P. 1, 117. a khitta. vālī° *oder* cālī°. b sabahi°. d *Lies* °līsaha. e chavvīsa. f samaṃ. — ,vipra-loko' dvātriṃśatā, ,kṣatriyo' dvicatvāriṃśatā [laghūnāṃ] kriyatām, aṣṭacatvāriṃśatā laghūnāṃ ,vaiśyaḥ', śeṣaḥ ,śūdra' [iti] ślāghyatāṃ; pade caturadhikā viṃśatir mātrāṇāṃ, ṣaṇṇavatiḥ kriyatāṃ; pancacatvāriṃśan nāmnāṃ kāvya(*d. i.* a—d)-lakṣaṇasya jnāyatāṃ, ṣaḍviṃśatir ullāla[-lakṣaṇasya]; ekīkṛtyôbhau pādau ṣaṭpadam [iti] jānīta sama-varṇau sadṛśa-guṇau doṣa-samau; ekasaptatiṃ nāmnāṃ pariṇamata.

ajayo yathā:

XI. jāyā jā addhangi, sīsi Gangā lolantī
savv'āsā pūranti, savva dukkhā toḍantī,
ṇāyā rāyā hāra, dīsa vāsā sobhantī,
veyālā jā sanga naṭṭha duṭṭhā ṇāsantī,
naccantā kantā ūsave tāle bhūmī kampale,
jā diṭṭhe mokkho pāviyā so tumhāṇaṃ sokkha de.

XII. ajaya beyāsī akharaha: guru sattari, ravi reha;
akkhari akkhari guru calai, dui dui lahuyā dei.

XIII. tiṇṇi turaṃgama tikala taha chaha cau tiya ṭhasu anta:
ema ulāla uṭṭhavahu; bihu dala chappaṇa matta.

XIV. pancamaṃ lahuyaṃ savvaṃ, sattamaṃ du-cautthae,
chaṭṭhaṃ puṇa guruṃ savvaṃ silogaṃ binti paṇḍiyā.

3. Strophen bei Candrasūri.

XV. niya kuli kumuya vikāsaṇi sāyaru
bhīma kanti guṇa nijjiya sāyaru
dhamma kammi jo ahanisi sāyaru
satthavāha, nivasai tahī Sāyaru.

XVI. Sāyara bhaṇai: nisuṇi khāmôyari!
khima haũ panthi jāu khāmôyari!
pāvau kema pāra maggaṃ taha,
kima me jīha vahai maggantaha?

XI = P. 1, 119. a si. b pūrati. dukha. c hara. e kattā ūsavi tālo. kaṃpaṃte. f pāviya. °kkhaṃ. — yad-arddhānge jāyā (*d. i. Pārvatī*), śīrṣe Gangā lolamānā [tiṣṭhati] sarv'āśāḥ pūrayantī, sarva-duḥkhāni troṭayantī, nāga-rāja-hāro dig-vāsāṃsi śobhante [yasya], yat-sange vetālā naṣṭān (= dhūrtān) duṣṭān nāśayanti, [yat-sange] nṛtyantyaḥ kāntā utsave tālena bhūmiṃ kampaya[n]ti, yasmin dṛṣṭe mokṣaḥ prāptaḥ — sa (*d. i. Śiva*) yuṣmākaṃ saukhyaṃ dadātu.

XII = P. 1, 121. a akkhu°. b akkhari 2. — *Dohā.* — ajaye dvy-aśītir akṣarāṇi: guravaḥ saptatī, ravī rekhāḥ (*d. i.* dvādaśa laghavaḥ). akṣareṇākṣareṇa guruś calati (*d. i.* truṭyati), dvau dvau laghū dadāti (tat-sthāne tau sthāpyete). *Der Reim erfordert* deha, *wie auch* P. *hat.*

XIII = P. 1, 118. a ṭhasuṃ. b bihuṃ. — *Dohā.* — trayas turaṃ-gamās (— ⏑⏑ ⏑⏑—), tathā trikalaḥ, ṣaṭ catvāras, trikam ante sthāpaya: evam ullālam utthāpaya; dvayor dalayoḥ ṣaṭpancāśan mātrā [bhavanti]. *In* A *folgt noch die Darstellung der* 2 × 28 *Moren.*

XIV „*Die 5.* [*Silbe*] *stets kurz, die 7. im 2. und 4.* [*Pāda desgleichen*], *die 6 dagegen stets lang:* [*das*] *nennen die Kundigen einen Śloka.*“ *Die Strophe ist auf Bl. 5 b am Rande rechts — im Anschluß an welche Textstelle, ist nicht ersichtlich — früher vermerkt worden als die übrigen, da Str. VI sich um ihretwillen in* b *unterbrechen muß.*

XV b nijiya. c dhama kami. d nivavāsai taha. — *Aḍillā. Zusammenlegung von Gaṇa 1—3 in* a (atra bhinnârthaṃ sāyara iti padaṃ C.). — nija-kule kumuda-vikāsane svādaro, bhīma-kānti-guṇa-nirjita-sāgaro, dharma-karmaṇi yo 'harniśaṃ sādaraḥ sārthavāho, nivasati tatra Sāgaraḥ. *Zu Str. 41.*

XVI b ṣima hauṃ pāṃthi jāuṃ. c pāmpau. d mo. — *Maḍillā.* — Sāgaro bhaṇati: niśṛṇu kṣāmôdari! kṣama mayā (*wörtl.:* ahaṃ) pathi yātuṃ kṣāmôdareṇa! prāpnotu kathaṃ („*wie soll man* . . .“) pāra-mārgaṃ tathā, kathaṃ me jihvā vahati mārgayataḥ? *Zu Str. 41.*

XVII. jā paḍhama tīya pancama sattama aṃsesu hoi guru majjhā
guvviṇiyā viṇu paiṇā gāhā dosaṃ payāsei.

XVIII. [jahī] paḍhama taiya pancama sattama aṃsā cauvvihā hunti:
do guru nihaṇ'āi gurū sava lahuī c'eva — aviruddhā.

XIX. pancāvannā vaṇṇā gāhāṇaṃ, n'eva uḍḍheṇaṃ;
tīsāe hiṭṭhāṇaṃ sakko Sakko vi no kāuṃ.

XVII = P. 1, 65. a jā *fehlt. Zu Str. 53.*
XVIII a jahi *fehlt.* b guru savva. *Zu Str. 53.*
XIX a °vaṇṇā. °ṇa. *Uvagīi. Keine Gāhā kann mehr als 55 und weniger als 30 Silben enthalten. Zu Strophe 56. 57.*

Astrologisches aus syrischen Handschriften.

Von **G. Furlani.**

Die syrische Handschrift or. 4434 des British Museum [1]) enthält, wie ich schon in den *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, cl. di sc. mor., stor. ecc., vol. XXVII, p. 319, ausgeführt habe, auf den Blättern 46^b bis 58^b zwei Sammlungen astrologischer Abhandlungen, deren erste dem Daniel, die zweite dagegen augenscheinlich dem Ezra zugeschrieben wird.

Die erste trägt folgende Überschrift:

[illegible] ܀

Bedeutungen [2]) *verschiedener (Dinge). Zuerst die Bedeutungen des Jahresanfangs.*

Der Jahresanfang kann auf verschiedene Wochentage fallen. Nach astrologischer Lehre hat das Fallen des Jahresanfangs auf verschiedene Tage eine verschiedene Bedeutung für das betreffende Jahr. Diese Abhandlung beginnt mit dem Jahre, dessen Anfang auf den Sonntag fällt, und geht alle Tage der Woche durch. Die *Bedeutungen* des Sonntags sind folgende:

[illegible]

Im Titel der zweiten Abhandlung (fol. 47^b) kehrt das Wort [illegible] wieder. Daraus schließe ich, daß unsere Sammlung ursprünglich mit dieser zweiten Abhandlung begonnen hat und später jemand die erste Abhandlung hinzugefügt hat: [illegible] *Bedeutungen des ersten Tešrīn:*

1) G. Margoliouth, *Descriptive list of syriac and karshuni MSS. in the British Museum*, London 1899, S. 42.

2) ܫܘܘ̈ܕܥܐ entspricht dem bekannten astrologischen Terminus σημασίαι oder σημειώσεις = arab. دلائل.

„Wenn das Mondhorn (ܩܪܢܗ ܕܣܗܪܐ) gerade ist, werden die Datteln gedeihen, die Regen gering sein. Und wenn es krumm ist, werden die Regen viel sein. Und wenn der Mond in demselben (Monat) sich verfinstert, so bedeutet (das) Überfluß an Getreide in der Gegend von Gāzartā und im Osten, und es wird Pest sein im Lande ʿIrāq und Kurdistān[1] (?), und auf den Bergen Anstoß des Satans. Wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, wird gegen den König ein Verwandter von ihm ausziehen und ihn vernichten, und ein Herrscher wird aus dem Osten kommen, und König gegen König sich erheben und Streit wird zwischen ihren Heeren ausbrechen auf allen Seiten. Wenn in demselben ein Donner ist, wird Pest auf das Vieh fallen und Freude auf die Knaben[2]), und es wird Furcht sein unter den Großen und die Erträgnisse (der Felder) werden erhalten bleiben und im Tešrī ḥrāy und in den Kānōnē wird Mangel an Regen sein, und die Menschen werden vor Krankheiten bewahrt sein. Und wenn ein Blitz in demselben blitzt, wird der Regen gering sein und der Honig und der Wein und die getrockneten Trauben werden viel sein. Und wenn der Mond auf dem Bilde sitzt[3]), so bedeutet (das) den Tod der Herrscher, und es wird die Heuschrecke (im Lande) sein und der Regen wird gering sein und die (Heuschrecke) wird an ihm nicht zugrunde gehen. Und wenn [48ᵃ] der Regenbogen im Osten erscheint, werden die Perser nach dem Westen ziehen und dort, wo sie sind, bleiben und ihr Herrscher wird zugrunde gehen. Und wenn der Regenbogen im Westen ist, wird ein großer Häuptling zugrunde gehen und im fremden Lande sterben und es wird Verwirrung und großer Krieg sein, und hierauf wird sein Sohn an seiner Stelle sitzen, und seine Söldlinge werden von ihrem Lande nach dem Westen hinuntersteigen und sie werden ihre Herrschaft durch lange Zeit in ihrem Lande innehaben. Und wenn in demselben eine Bewegung[4]) stattfindet, so wird großer Aufruhr im Westen und im Lande Kurdistān[5]) (?) sein und unter den Geschöpfen werden Lüge und eitles Geschwätz sein, und es wird ein Sterben unter den Großen sein. Und wenn ein Stern in demselben vorbeischießt[6]), wird ein großer Mann sterben und der Regen wird 20 Tage dauern und das Vieh und das Getreide wird mangeln, Fische und Vögel werden wenige sein und die Krankheiten[7]) werden viel sein.“

---

1) Die Handschrift hat ܩܘܪܐܠܝܡ. 2) Siehe p. 124, n. 1.

3) ܒܨܘܪܬܐ ܝܬܒ. Was für eine Erscheinung ist damit gemeint?

4) ܙܘܥܐ, Erdbeben. 5) ܩܘܪܐܠܝܡ.

6) ܫܒܛܐ, Sternschnuppen und Boliden sind damit gemeint.

7) ܥܠ̈ܠܬܗ aus arab. علّة vgl. Schulthess, Hom. Wurz. 44, n. 1.

Es folgen bis auf f. 48ᵇ unten die Bedeutungen des Tešrī ḥrāy. Es möge hervorgehoben werden, daß „wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, der König der Römer nach dem Westen gehen und seinen Genossen besiegen und seine Länder nehmen wird........ und überall wird ارزان (ein mittelmäßiger Preis) sein". Es werden dieselben Erscheinungen behandelt, hinzu kommt noch „wenn die Sonne auf dem Bilde sitzt" und „wenn die Erde erbebt".

f. 48ᵇ unten bis f. 49ᵃ unten: Bedeutungen des Kānōn qᵉdīm.

f. 49ᵃ unten bis f. 49ᵇ unten: Bedeutungen des Kānōn ḥrāy: „...... es wird Furcht sein vor den Römern...; und wenn der Regenbogen im Osten erscheint, so bedeutet er großen Schnee und mäßigen Preis (ارزان) und das Getreide wird gut sein. Und wenn der Regenbogen im Westen erscheint, so bedeutet er Hunger, der im Lande sein wird....."

f. 49ᵇ unten bis f. 50ᵃ unten: Bedeutungen des Šbhāṭ....

f. 50ᵃ unten bis f. 51ᵃ: Bedeutungen des Ādhār „der Herrscher der Ṭayyāyē (Araber) wird von seinem Orte gewaltsam entfernt werden...."

f. 51ᵃ oben bis f. 51ᵃ unten: Bedeutungen des Nīsān „..... und es wird ein Aufruhr sein unter den Römern....."

f. 51ᵃ unten bis f. 51ᵇ unten: Bedeutungen des Īyār...." es wird Aufruhr in Armenien sein.......großer Hunger in Gāzartā....."

f. 51ᵇ unten bis f. 52ᵃ unten: Bedeutungen des Ḥzīrān „.... es wird Pest in Persien sein....; ...es bedeutet Hunger und Mangel an allem überall, außer im Lande Ba'ūnō (?)...; die Römer werden stark werden und es wird Blut im Westen sein...."

f. 52ᵃ unten bis f. 53ᵃ oben: Bedeutungen des Tammūz „... der König der Römer wird getötet werden und es wird einen andern König geben..."

f. 53ᵃ oben bis f. 53ᵇ oben: Bedeutungen des Ābh „... es wird Friede unter den Knaben[1]) sein und Verderben der Römer und Verfolgung und es wird unter ihnen viel Volk zugrunde gehen...; ...und Furcht im Lande 'Irāq....."

f. 53ᵇ oben bis f. 54ᵃ unten: Bedeutungen des Ēlūl „..... die Römer werden herauskommen aus dem Westen, die Städte erobern (eigentlich öffnen, dadurch gibt sich dieses astrologische Werk als eine Übersetzung aus dem Arabischen zu erkennen), die Menschen zum Gehorsam[2]) bringen und hierauf werden die Bewohner des Westens[3]) stark werden und die Römer in ihre Länder verjagen; ....mäßiger Preis im Lande Persien und Friede in Gāzartā...."

Am Schlusse: ܫܠܡ ܫܘ̈ܫܪܐ ܕܝܪ̈ܚܐ.

Dieses Werk, das, wie wir gesehen haben, aus dem Arabischen

1) Anstatt ܒܛܠܝ̈ܐ ist wohl ܒܛܝܝ̈ܐ zu lesen. 2) ܢܫܥܒܕܘܢ.

3) Es müßte eigentlich „des Ostens" heißen.

ins Syrische übersetzt worden ist, ist also eine Rezension der Daniel-apokalypse (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VIII, 3, 171—179; RSO. VII, 885—889).

In der Überschrift werden zwar die nun folgenden Stücke dem Ezra zugeschrieben, doch dürften wohl kaum alle Stücke nach der Absicht ihres Verfassers die Pseudoepigraphie tragen. Die Überschrift sagt: ܬܘܒ ܫܘܘ̈ܕܥܐ ܕܥܙܪܐ ܣܦܪܐ ܩܕܡܝܬ ܥܠ ܙܘ̈ܥܐ ܕܒܢܝܣܢ. *Bedeutungen des Ezra, des Schreibers, erstens über die Getöse im Nīsān.*

[f. 54a] „Wenn ein Getöse entsteht, so wird es einen Krieg geben, und in jene Gegend werden Feinde kommen und es wird Blut vergossen werden. *Im Īyār.* Wenn ein Getöse entsteht, so bedeutet das Übles und Qual für jene Gegend. *Im Ḥzīrān.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden Bedrückungen sein und Krankheiten, und es wird Gefangenschaft und Pest auf der Welt sein. *Im Tammūz.* [54b] Wenn ein Getöse entsteht, so wird Pest unter dem Vieh und unter den Stieren sein, und es wird Verfolgung, Bedrückungen, Mord und Pest geben. *Im Ābh.* Wenn ein Getöse in Babel entsteht, so bedeutet es Zerstörung, Gefangenschaft und alles Üble. *Im Ēlūl.* Wenn ein Getöse entsteht, werden Häuptlinge und Fürsten sterben. *Im Tešrī qᵉḏim.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Krieg sein und Pest unter den Stieren und den Menschen. *Im Tešrī ḥrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Aufruhr sein und die Götterbilder werden zerstört werden, der Same wird gut wachsen und Frauen werden sterben. *Im Kānōn qᵉḏim.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden die Erträgnisse (des Feldes vor Zerstörung) bewahrt bleiben und das Getreide wird viel sein. *Im Kānōn ḥrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, so wird es Hagel geben und Mord unter den Menschen und unter den Tieren, den Vögeln und den Schwangeren wird die Pest sein. *Im Šbhāṭ.* Wenn ein Getöse entsteht, wird es Aufruhr und Kriege und Mord und Gefangenschaft geben und es werden viele Regen und viel Wasser sein. *Ende.*

Hierauf die Bedeutungen der Mondfinsternis[1]).

Im Nīsān. Zweien Königen wird Leid zustoßen. *Im Iyār.* Es wird einen Aufruhr geben. *Im Ḥzīrān.* Die Menschen und die Stiere werden an der Gelbsucht sterben. *Im Tammūz.* Große Bedrängnis wird den Menschen zustoßen. *Im Ābh.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Im Ēlūl.* Unter den Menschen werden Zeichen entstehen und die Weiber und das Kleinvieh werden an der Gelbsucht sterben. *Des Tešrī qᵉḏim.* Durch drei Monate [55a] wird es viel Regen geben und [das Kleinvieh] wird durch die Gelbsucht zerstört werden. *Des Tešrī ḥrāy.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Des Kānōn qᵉḏim.* Es wird Hagel

---

1) ܚܦܘܠܐ?

geben und die Spatzen werden sterben. *Des Kānōn ḥrāy.* Es wird viel Wasser geben. *Des Šbhāṭ.* Es wird wenig Regen geben. *Des Ādhār.* Es wird viele Reiche geben. (*Des Šbhāṭ.* Und es wird viele Kaufleute geben und es wird Krieg sein.)

Hierauf die Bedeutungen der Zeichen die man sieht.

Wenn du am Himmel etwas wie Feuer siehst, wird ein König aus dem Westen vertrieben werden und es wird Furcht unter den Menschen sein. Und wenn am Himmel ein rotes Zeichen ist, so wird über die Bewohner des Westens Hunger und eine große Pest kommen und die Erträgnisse (der Felder) werden zugrunde gehen. Und wenn im Süden ein Zeichen gesehen wird, wird Aufruhr und Pest überall sein. Und wenn am Himmel (ein Zeichen) wie Stiere ist, wird in jenem Jahre eine große Krankheit sein. Und wenn die Gestalt eines Löwen gesehen wird, wird Pest unter den Menschen und dem Großvieh sein. *Ende.*

Hierauf die Bedeutungen des Parheliums[1]).

Im Nisān, wenn es links gesehen wird, werden zwei Königreiche vergehen, es wird große Sättigung sein und es werden Krankheiten unter den Menschen sein. Wenn es rechts (gesehen wird) . . . . . wird es wenige Skorpione geben. *Im Īyār*, wenn es links gesehen wird, so wird es in demselben einen großen Regen geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird in demselben ein großer Schneefall sein. [55 b] *Im Ḥzīrān*, wenn es links gesehen wird, so wird Friede und Eintracht auf der Welt sein. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird es eine große Krankheit geben. *Im Tammūz*, wenn es links gesehen wird, so werden die Früchte des Sommers schön sein. Und wenn es rechts gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. *Im Ābh*, wenn es links gesehen wird, wird es eine Pest geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird es einen großen Regen geben. *Im Ēlūl*, wenn es links gesehen wird, wird es Frieden und Eintracht geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird ein großer Hunger sein. *Im Tešrī qᵉdīm*, wenn es links gesehen wird, wird Friede unter den Menschen sein. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird es Hagel geben. *Im Tešrī ḥrāy*, wenn es links gesehen wird, so bringt es die Heuschrecke und (diese) wird Verheerungen anrichten. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird es einen großen Schneefall geben. *Im Kānōn qᵉdīm*, wenn es links gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so bedeutet es Krieg überall. *Im Kānōn ḥrāy*, wenn es links gesehen wird, wird es viel Getreide geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird Friede auf der Welt sein. *Im Šbhāṭ*, wenn es links gesehen wird, wird Hunger sein. *Im Ādhār*, wenn es links gesehen wird,

1) ܒܪ̈ ܫܡܫܐ.

wird es Pest unter den Stieren geben und ein König wird sterben, und wenn es rechts (gesehen wird), wird das Jahr gut sein. *Ende.*

Hierauf über das Wehen des Windes.

Wenn er vom Norden und vom Süden weht, wird es Sättigung geben und Gutes, und (wenn) vom Osten, Frieden, und vom Westen, Gutes.

Hierauf über den Kometen.

Im Nīsān, wenn ein Komet gesehen wird, ein großer König wird sterben und ein großer Aufruhr wird in Babel sein und Feindschaft wird zwischen dem König von Medien und dem Könige der Römer sein. *Im Īyār*, wenn er gesehen wird, wird großer Aufruhr im Lande der Römer sein. *Im Ḥzīrān*, Aufruhr im Lande der Römer. *Im Tammūz*, die Hūzäer und die Mayšāniten werden in Aufruhr geraten und zusammen kämpfen und ein Königssohn wird getötet werden. *Im Ābh*, ein großer König wird sterben .... wird Böses tun im Lande und es werden viele Diebe erstehen und Verheerung anrichten. *Im Tešrī qᵉḏīm*, im Lande wird viel Qual sein und große Zerstörung. *Im Tešrī ḥrāy*, Pest und großer Hunger wird im Lande Persien sein. *Im Kānōn qᵉḏīm*, die Hūzäer und Mayšāniten werden in großen Aufruhr geraten und Schlechtigkeit und großer Mord wird auf nicht kurze (Zeit) sein und das Wasser wird wenig sein. *Im Kānōn ḥrāy*, es wird aufstehen ein König im eigenen Namen und kurze Zeit König sein, und Mord und Aufruhr werden im Lande sein. *Im Šbhāṭ*, ein großer [56ᵇ] König wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und ein anderer König wird aus eigenen Stücken aufstehen an seiner Stelle und er wird das Land des Südens mit Feuer verwüsten und es wird eine große Verwüstung sein. *Im Ādhār*, der König der Griechen wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und ein anderer König, der unbekannt war, wird plötzlich mit großem Gepränge hervortreten und es wird viel Mord und Aufruhr auf nicht kurze Zeit sein und wenig Getreide sein und es wird viel Feindschaft auf der Erde sein.

Hierauf die Bedeutungen der Sterne.

Diese Abhandlung gibt Vorbedeutungen für die von Osten nach Westen und umgekehrt und von Norden nach Süden und umgekehrt streichenden Sterne, für solche, welche vom Himmel fallen und für jene, die zerbersten.

Hierauf Bedeutungen eines Sternes, welcher am Himmel vorbeischießt. Reicht bis f. 57ᵇ Mitte.

Eine andere Bedeutung, die am 1. Tammūz (zu beachten) ist.

„Des Sonnenmonats, in dem aufsteigt der Hund des Jägers[1])

1) Das ist der Sirius.

und daraus begreifst du die Bedeutungen des ganzen Jahres. *Wenn du* gegen Sonnenaufgang Nebel und eine schwarze Dunkelheit *siehst*, so wird es Regen geben in der ersten Hälfte des Tešrī qᵉḏīm. *Und wenn er in der Mitte* des Tages ist, so zeigt das an, daß es 5 viel Regen geben wird am Ende des Tešrī..... *Und wenn zusammen mit dem Nebel Regen ist*, so zeigt das an, daß in den Tešrīn anstatt Regen Kälte sein wird. *Und wenn in demselben Tau in der Nacht ist*, so zeigt das an, daß es viel Regen geben wird in den Tešrīn und so am zweiten und dritten Tage des Tešrī 10 ḥrāy, und am vierten Tage des ersten Kānōn und am fünften und sechsten des letzten Kānōn und am achten und neunten Tage des Ādhār und am zehnten und elften Nīsān und am zwölften des Īyār. Und das ist wahr! *Und wenn du die Wahrheit dessen wissen willst*, so nimm am neunten Tage des Tammūz Blätter des Feigen- 15 baumes oder Olivenbaumes oder von Reben, schreibe darauf die Namen der Monate des Winters nach Sonnenuntergang, bring sie hinauf auf das Dach des Hauses, stelle die Blätter unter ein Tuch bis zum Morgen des (nächsten) Tages und nimm sie dann! Wisse, daß jedes Blatt, das naß und grün ist, daß in jenem Monat (der 20 auf dem Blatte geschrieben steht) Regen und Tau sein wird, und wisse, daß in jenem Monat, dessen Blatt die Farbe verloren hat und in dem keine Nässe ist, gar kein Regen sein wird. Und das ist erprobt und wahr!

Bedeutungen für den ersten Regen des Jahres.

25 Siehe, vom vierten des Tešrī qᵉḏīm bis zum zehnten desselben — das sind sieben Tage —, entspricht jeder Tag einem Monat vom Anfang des Tešrī qᵉḏīm bis zum Nīsān, und schau, an welchem Tage Regen ist. Wisse, daß in *dem* (entsprechenden) Monate Regen sein wird. *Eine andere Art.* Siehe, wenn am Feste 30 des Kreuzes Winde sind und Nebel, so wird das Jahr gut sein."

Was die letzten Abhandlungen betrifft, so ist mit ihnen der astrologische Teil in E. A. W. Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or "The Book of Medicines"*, London 1913, zu vergleichen.

35 Aus den von uns mitgeteilten Textproben und aus der Übersetzung kann man ersehen, daß alle diese Texte aus dem *Arabischen* übersetzt worden sind. Wahrscheinlich gehen sie aber auf *griechische* Vorlagen und höchstwahrscheinlich auf *babylonische* Quellen zurück.

Die Akhlāq-ĕ hindī und ihre Quellen.

Von **Johannes Hertel.**

IV. Die Akhlāq-ĕ hindī.

B. Der Erzählungsinhalt der Akhlāq-ĕ hindī.

Auf S. 65 f. seines „Pañcatantra“ hat Verf. nach de Sacy's Angaben ein Inhaltsverzeichnis der Akhlāq gegeben und daran einige Bemerkungen geknüpft. Da de Sacy nach seiner eigenen Angabe der Hindustānī-Sprache nicht mächtig war, so ist es nur natürlich, daß dieses Inhaltsverzeichnis Irrtümer enthält. Wir geben darum im folgenden das berichtigte Inhaltsverzeichnis und schicken ihm einige Bemerkungen voraus.

Notices et Extraits X, 241, Fußnote (2) bemerkt de Sacy, in der Hindustānī-Fassung seien die Erzählungen **Mufarrĕḥ und Hitōpadēśa I, 6 und 7** umgestellt (vgl. Das Pañcatantra, S. 65). Diese Angabe beruht aber lediglich auf einem Fehler des Inhaltsverzeichnisses der Erstausgabe des Hindustānī-Textes[1]). In Wirklichkeit stimmen alle drei Texte in der Anordnung überein. — Wie Verf., Das Pañc. S. 65, Anm. 4 vermutete, ist die Erzählung **Hitōpadēśa I, 4** „Maus und Mönch“ auch in der Hindustānī-Übersetzung vorhanden. Ebenso trifft seine Annahme Anm. 5 zu, daß die folgende Erzählung, **Akhlāq I, 5** (da nach dem eben Bemerkten die Das Pañc. S. 65 mit I, 4—7 bezeichneten Erzählungen nun als 5—8 zu zählen sind) Hitōpadēśa und Mufarrĕḥ I, 5 entspricht. Der Titel lautet im Inhaltsverzeichnis:[2]) چندرسین بنیا اور کیلاوتی بنیے کی بیٹی اور منوہر بقال کی: „Von dem Kaufmann Tschandarsain[3]) und der Kaufmannstochter Kailāwatī und dem Kaufherrn Manūhar“[4]).

1) Dieser Fehler ist getreulich in die Bombayer Ausgabe von 1842 übernommen.

2) Im Texte selbst gibt die Erstausgabe keine Überschriften zu den einzelnen Erzählungen. Außerdem fehlt jede Zählung derselben auch im Inhaltsverzeichnis.

3) Im Inhaltsverzeichnis und in den unten folgenden Übersetzungen schreibe ich, da sie auch nicht orientalistisch geschulte Leser interessieren werden und die indologische und die semitistische Transkription zugleich nicht verwendbar sind, die Eigennamen in unserem gewöhnlichen Alphabet.

4) Manōhar, nicht Manūhar — wie das Inhaltsverzeichnis schreibt — hat richtig der Text.

(Kailāwatī ist Tschandarsain's Frau und nicht seine Tochter. بقّال hat im Arabischen und Persischen die Bedeutung „Gemüsehändler"; in der Hindustānī ist das Wort Synonymon von بنيا.) Die Erzählung **Mufarrĕḥ und Akhlāq III, 3** gibt de Sacy weder in 5 der Übersetzung, noch im Auszug. Er bemerkt nur: „Le Perroquet lui replique que le Barbier menteur a tiré de l'utilité de son mensonge, et lui demande quel avantage il espère tirer des siens. Là dessus, le Héron veut savoir l'aventure du Barbier menteur; et elle est racontée par le Perroquet. Cette aventure, dont le récit 10 seroit assez long, ne se trouve point dans le *Hitoupadeśa*. On y voit figurer un barbier et sa femme, qui étoit très-belle, mais de mœurs fort dépravées, et un autre personnage désigné par la qualité de خوطه, mot dont j'ignore le sens [Korruptel für ضابطه?]. Il seroit difficile de donner l'analyse de ce conte, dont le sujet est 15 grossier; cela n'est d'ailleurs d'aucune utilité." Aus diesen Andeutungen hatte Verf. geschlossen[1]), daß es sich um die Erzählung Kathāsaritsāgara XXXII, 146 ff. und ihre Variante Antarakathāsaṃgraha Nr. 22 handelt, wie die Übersetzung unten unter IV, B, 6 zeigt, mit Recht. Die Sōmadēva-Stelle findet sich in 20 etwas verschleiernder Übersetzung bei Tawney I, S. 288 f. (Statt ‚where teeth are not usually found' hat der Text: „im After"). Die entsprechende Erzählung in Kṣēmēndras Bṛhatkathāmañjarī VII, 430 ff. entspricht inhaltlich der Fassung Sōmadēvas, die sich schon insofern als ursprünglicher erweist als die Fassung der Akhlāq-ĕ 25 hindī, als die List des Barbiers in ihr mit dessen Beruf eng zusammenhängt. Die Erzählung des Antarakathāsaṃgraha entspricht nur in ihrem zweiten Teile (entspr. KSS. XXXII, 161 ff.)[2]). Hier sterben in Śāntipura einem Kaufmann Tilaka und seiner Frau Vijayā alle Kinder. Einst geben die beiden einem Gauner nichts 30 zu essen. Da verkleidet sich dieser in einen Wahrsager. Vijayā fragt ihn nach der Todesursache. Er antwortet: „Dein Mann ist ein Rākṣasa und frißt sie. Belecke nur seinen Körper: er schmeckt salzig!" Zu Tilaka aber sagt er: „Deine Frau ist eine Śākinī (Hexe); sie frißt deine Kinder: du wirst sehen, sie beleckt auch deinen 35 Leib." So entzweit er das Ehepaar. — Die Erzählung **Akhlāq III, 6** entspricht Hitōp. III, 5[3]), ist aber inhaltlich geändert. Zu der Episode **Akhlāq III, 9**, in der der Barde als wirkungsvolles Mittel gegen allerlei Ungeziefer sein Haus abbrennen will, vgl. Hēmacandra, Pariśiṣṭaparvan VIII, 340 ff. (Übers. S. 201 f. und S. 249). ZVfV. 40 XVI, 286. Speziell zu Hēmacandras Erzählung vgl. Sōmadēva, Kathās. V, 109 ff. (Tawney I, S. 29 f.). Dort gewinnt Śakaṭāla den

1) Das Pañcatantra, S. 64.

2) Verfasser: Rājaśēkhara, Mitte des 14. Jahrhunderts. Sanskrittext bei Pullé, Studi Italiani di Filol. indo-iranica II (1898), S. 32.

3) Vgl. Das Pañcatantra, S. 66, Anm. 1.

Cāṇakya, der einen Darbha-Büschel mit der Wurzel ausgräbt, weil er ihn in den Fuß gestochen hat. Die Episode entspricht ihrer Verwendung nach der bei Hēmacandra, wenn sie auch sehr stark abweicht. **Akhlāq III, 10**[1]) ist eine Variante zu der weitverbreiteten Erzählung von den törichten Wünschen, verbunden mit Zügen aus den Geschichten vom zweiköpfigen Weber (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 8, Pūrṇ. V, 6 usw.), und von den vielen Geschlechtsteilen, und hat mit Hitōpadēśa III, 8 nichts zu tun. Wir geben sie unter IV, B, 6 in getreuer Übersetzung. Man wird sehen, daß ʿAlī die schmutzige Geschichte möglichst dezent zu erzählen versucht. Den ganzen Märchenkreis, zu dem unsere Fassung gehört, hat Johannes Bolte in seinen „Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm", Bd. II, S. 213 ff. mit gewohnter Gründlichkeit und Klarheit behandelt. Zu unserer Fassung vgl. S. 220 ff., insbesondere S. 223. Dazu Historia septem sapientum ed. Hilka Nr. 17 (S. 25). Das Motiv von den vielen Geschlechtsteilen, welches in der Akhlāq-Geschichte insofern verdunkelt ist, als sie hier nicht am Körper der Mannes erscheinen, ist in Indien uralt. In einer Stelle des Ṛgvēda (VI, 46, 3) führt Indra den Beinamen *sahasra-muṣka*, was bedeuten kann: *mille testiculis praeditus* und *mille cunnis praeditus*. Gemeint ist offenbar das erstere im Sinne von „außerordentlich männlich" (auch Agni führt diesen Beinamen VIII, 19, 32). ṚV. I, 23, 3 führen Indra und Vāyu, und Atharvavēda IV, 20, 4 führt Indra allein den Namen *sahasrākṣa* „tausendäugig", und dieser Name wird in der späteren Literatur zu einem häufigen Namen Indras. Aus der Doppeldeutung des nicht mehr richtig verstandenen Beiworts *sahasra-muṣka* sind offenbar zwei merkwürdige Indra-Sagen entstanden, in deren erster, der von Indra und Dīrghajihvī, ich die älteste Form unserer Akhlāq-Geschichte vermuten möchte. Sie ist in verschiedenen Brāhmaṇa-Fassungen überliefert[2]), die im einzelnen ziemlich abweichen. Da offenbar das Epitheton Indras *sahasra-muṣka* die Sage veranlaßt hat, so halte ich diejenige Fassung für die ursprünglichste, in der Indra selbst die Hauptrolle spielt: Kauṣītaki-Br. XXIII, 4. Sie lautet in Oertel's Übersetzung (S. 233): „Asurī (quaedam) in omnibus artubus cunnos [*muṣkān*] sibi fecit et ad Indram profecta est. Quam cum Indra vincere vellet, penes [*śepāṃsi*] in omnibus artubus sibi fecit. Indra quidem *parucchepa* ('penes in artubus habens') est. Omnia enim vincere vult. Cum illa coiit" usw. In der ausführlicheren Fassung Jaiminīya-Br. I, 161 ff. übernimmt Sumitra Kutsa auf Indras Bitte die Rolle, die dieser im Kauṣītaki-Br. spielt[3]). In den anderen Brāhmaṇa-Fassungen fehlt der obszöne

1) Vgl. Das Pañcatantra, S. 66, Anm. 1.

2) Mitgeteilt und übersetzt von Hanns Oertel, Actes du 11e Congr. int. des Or., Par. 1897, vol. I (1899), S. 225 ff.

3) Übers. bei Oertel, S. 231 f.

Zug. Auf die Deutung von *sahasra-muṣka* als *mille cunnis praeditus* geht offenbar diejenige Fassung der Erzählung von Indras Ehebruch mit Ahalyā zurück, die sich in Sōmadēva's Kathāsaritsāgara XVII, 137 ff. und entsprechend in Kṣēmēndra's Bṛhatkathāmañjarī III, 155 ff. findet. Hier flucht der Asket Gautama, der Ehemann Ahalyās, Indra: „Weil du nach dem [weiblichen] Geschlechtsteil begehrtest, so soll es tausendfach auf deinem Leibe erscheinen. Es soll zu tausend Augen werden, wenn du das Himmelsweib Tilōttamā erblickst, welches Viśvakarman bilden wird." Eine Anspielung auf diese Fassung der Sage enthält nach der offenbar zutreffenden Erklärung des Sanskritkommentars Viṣṇu-Purāṇa I, 9, 21. Dagegen wird man die Fassung derselben Sage im Rāmāyaṇa I, 48, 15 ff., in der Gautama durch seinen Fluch Indra seiner Hoden beraubt, kaum zu den Aszendenten der Akhlāq-Geschichte rechnen dürfen[1]). — Eine andere merkwürdige Form des Märchens von den törichten Wünschen findet sich in Hēmavijaya's Kathāratnākara Nr. 239 [237 des Archetypos][2]). Nach dieser gewährt Viṣṇu einem armen Brahmanen, seiner äußerst häßlichen Frau und dem Sohn der beiden, obwohl ihnen zusammen vom Schicksal nicht mehr Besitz beschieden ist, als ein einziger Mantel, je einen Wunsch. Die Brahmanin wünscht sich Schönheit, und ihr Wunsch geht in Erfüllung. Von ihrer unvergleichlichen Anmut verführt, raubt sie ein Königssohn, dem sie ihre Gunst gewährt. Im Zorn darüber verwandelt sie der Brahmane kraft des ihm zustehenden Wunsches in ein Hausschwein; ihr Sohn aber erbarmt sich der Mutter und gibt ihr durch seinen Wunsch ihre ursprüngliche Gestalt zurück. „Und somit waren sie alle drei wieder in ihrer alten Lage." Zu dieser Fassung vgl. Bolte, S. 223 (Jüdin Basusa). — Zu Bolte, S. 219, Fußnote 1 sei bemerkt, daß sich die Geschichte von Siddhi und Buddhi, die dort aus Hēmacandra zitiert ist, auch in dem Jaina-Werke Antarakathāsaṃgraha als Nr. 6 findet, ebenso bei Hēmavijaya, Kathār. Nr. 116. Ähnlich Tendlau, Fellmeiers Abende Nr. 20, S. 145. Steel, Tales of the Punjab, S. 203 ff. Eine übertreibende Variante bei Hēmavijaya Nr. 36. — Von klugen Wünschen erzählt Hēmavijaya, Kathār. 192, wo drei Brahmanenfrauen und ein alter Brahmane im Himālaya Selbstmord begehen. Die erste wünscht sich dabei im folgenden Dasein einen gelehrten, die zweite einen reichen, die dritte einen schönen Gatten. Der Brahmane wünscht sich, der Gatte dieser drei zu werden. Dazu vgl. die Erzählung aus dem Mahābhāṣya 8, 2, 3 f., deren Sanskrittext auch Weber, Ind. Stud. 13, 338, Anm. 1 gibt: „Zu einer alten Jungfer sagte Indra:

1) In der altindischen Literatur erweist sich die Etymologie oft, wie in obiger Erzählung, als sagenbildend. Dies ist natürlich für die Frage nach der Heimat einer bestimmten Erzählung wichtig.

2) Das Pañcatantra, S. 249.

„Wähle dir nach Belieben eine Gabe!“ Da wählte sie sich die folgende: „Laß meine Söhne ihren reichlich mit Milch und Butter bereiteten Reisbrei aus messingener Schüssel essen!“ Nun hatte sie dermalen noch gar keinen Mann, geschweige denn Söhne, Kühe und Getreide. Mit diesem einen Satze aber hatte sie sich das alles zusammen erbeten: einen Mann, Söhne, Kühe und Getreide.“

Die Erzählung **Akhlāq IV, 6** hat, wie Verf. S. 66, Fußnote 3 richtig vermutete, mit der Geschichte von Sunda und Upasunda nichts zu tun; sie entspricht Hitōp. IV, 7, ist aber eine stark abweichende Variante (Übersetzung unten, IV, B, 6).

Wir lassen nun das Inhaltsverzeichnis folgen, in welchem wir de Sacy's Irrtümer stillschweigend verbessern. Was in Klammern steht, ist unser Zusatz. Die Akhlāq-ē hindī ist nach der Erstausgabe zitiert. Beigefügt sind die Parallelstellen aus dem Mufarrēḥu'l-qulūb nach de Sacy's Angaben und aus dem Hitōpadēśa, der einheitlichen Zählung wegen nach des Verf.s Übersetzung.

Inhaltsverzeichnis.

	Akhlāq	Mufarrēḥ	Hitōpadēśa
Lob und Segen [mit Vorwort des Übersetzers]	S. 2	S. 228	—
Bericht über das Buch, und Beginn der Erzählung	S. 3	S. 229	Einleitung
Erster Abschnitt . .	I	I	I
Die Erzählung von der Krähe Laghpatanak und dem Vogelsteller .	Rahmen, S. 7	Rahmen	Rahmen
Von dem alten Tiger[1]) und dem Wanderer	1, S. 8	1	1
Von der Krähe Subudh und der Gazelle und dem Schakal Tschhudrabudh	2, S. 16	2	2
Von einem Geier und einer Katze	3, S. 17	3	3
[Maus und Mönch]	4, S. 27	4	4
Von dem Kaufmann Tschandrsain und der Kaufmannstochter Kailāwatī und dem Kaufherrn Manōhar[2])	5, S. 28	5	5
Von einem Herrscher[3]) Parmān[4]) und dem Schakal Arthlōbhī . . .	6, S. 33	6	6

1) Hier und für das Folgende gilt, daß شیر und باگھ sowohl „Löwe“ als „Tiger“ bedeuten. باگھ und شیر wechseln in denselben Erzählungen mit einander ab. Da die Übersetzung in Bihar entstanden ist, so werden beide Wörter überall in ihr „Tiger“ bedeuten.

2) So im Text; das Inhaltsverzeichnis *Manūhar*.

3) oder „Häuptling“, „Befehlshaber“, „Beamter“, „Richter“ (حاکم).

4) So Text; Inhaltsverzeichnis *Pirmān*.

	Akhlāq	Mufarrēḥ	Hitōpadēśa
Von einem Mann namens Tankbīr und der Kaufmannstochter Naudschōbnā	7, S. 36	7	7
5 Von dem Elefanten Dhawaltilak und einem Schakal namens Ātmā	8, S. 37	8	8
Zweiter Abschnitt	II	II	II
Von dem Kaufmann Bhāgbhartā und den Stieren Sandschōg und Nandōk	Rahmen, S. 42	Rahmen	Rahmen
Von einem Zimmermann und einem 10 Affen	1, S. 44	1	1
Von dem Esel Schām Bhagat und dem Wäscher Kandschū	2, S. 46	2	2
Von Kirpākaṃwar und dem Tschaupar-Spieler Dhanpat	3, S. 57	3	—
15 Von Gandharpkīt und dem Barbier Nandū und Sādkaṃwār[1]	4, a–c, S. 65	4, a–c	5, a–c
Von Sītā und Rām und seiner Schwester	5, S. 73	5	—
Von einer Gärtnerin und ihren Freun- 20 den und ihrem Manne	6, S. 75	6	6
Von einer Krähe und einer Schlange	7, S. 76	7	7
Von einem Hasen und einem Tiger[2]	8, S. 77	8	8
Von dem Lehrer und dem Schüler	9, S. 82	9	—
Dritter Abschnitt	III	III	III
25 Von der Geschichte der Gans[3] und des Wiedehopfs[4]	Rahmen, S. 86	Rahmen	Rahmen
Von dem Affen und den Vögeln	1, S. 89	1	1
Von dem Wäscher Pārs Nāth und seinem Esel und dem Hirsch	2, S. 90	2	2 (Var.)
30 Von einem Barbier und seinem verhurten Weibe	3, S. 96	3	—
Von einem Wanderer, einer Gans[3] und einer Krähe	4, S. 101	4	4 a
Von einem gemeinen Menschen und 35 einem Sūfī[5] und einer Hirtenfrau	5, S. 103	Lücke	—
Von dem Töpfer Narōttam[6] und seinem sündhaften Weibe	6, S. 104	„	5
Von König Madanpāl Sārang	7, S. 115	„	—

1) Die Inhaltsangabe vokalisiert richtiger سادكنوار. Der Text hat *a*; vgl. die vorhergehende Zeile, in der Text und Inhaltsangabe in كرپاكنور *a* haben. 2) S. oben S. 133, Anm. 1. 3) oder „Ente“ (قنس). 4) oder „Kiebitzes“ (فدفد). 5) S. oben Bd. 74, S. 99, Anm. 1. 6) So Text; Inhaltsverzeichnis Narōtam.

	Akhlāq	Mufarreḥ	Hitōpadēśa
Von König Mandūk[1]) und dem Rādschpūt Bīrbal	8, S. 125	Lücke	7
Von dem Barden Karnā und den Brahmanen	9, S. 132	„	—
Von dem Tischler Narand und dem Mönch Gōrakhnāth	10, S. 134	„	—
Vierter Abschnitt . .	IV, S. 146	IV	IV
Von den beiden Gänsen[2]) und der Schildkröte und dem Fischer .	1, S. 146	1	1
Von einer Schildkröte und einer Kaufmannsfrau und einem Sklaven	2, S. 147	2	3
Von einer Schlange und einem Reiher	3, S. 148	3	4
Von einem Mönch und dem Jungen einer Maus	4, S. 150	Abgek. Rahmen und Lücke	5
Von einem alten Reiher und den Fischen	5, S. 152		6
Von einem Kaufmann namens Schādī und dem Hufschmied Dalwālī .	6, S. 154	„	7
Von einem Mann aus Multān und den Gaunern	7, S. 155	„	8
Von einer Schlange und dem König der Frösche	8, S. 157	„	10
[Schlange und Brahmane] . . .	9, S. 157	„	11
Von einem Brahmanen und einem Ichneumon	10, S. 160	„	12

4 Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß folgende neun Erzählungen des Hitōpadēśa in der Akhlāq-ē hindī fehlen: II, 3 (Löwe, Maus und Katze), 4 (Dieb, Affen und Kupplerin), 9 (Strandläufer und Meer); III, 3 (Elefanten und Hasen), 4b (Wachtel, Hirt und Krähe), 6 (der blaue Schakal und die Tiere des Waldes), 8 (Krieger, Barbier und Bettler); IV, 2 (die drei Fische), 9 (Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel). III, 2 besteht allerdings aus einer Kontamination der ursprünglichen Erzählung mit der Erzählung vom Esel als Sänger (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 5 = Fritze V, 7, Pūrṇabhadra V, 5). Für Hitōpadēśa III, 4b tritt die Erzählung Akhlāq III, 5 ein. Außer dieser kommen zum Hitōpadēśa-Text Akhlāq II, 3, 5, 9; III, 3, 7, 9, 10 hinzu, so daß also einem Verlust von neun ein Gewinn von acht Erzählungen gegenübersteht.

5 Wir lassen nun noch eine kurze Besprechung der einzelnen Erzählungen folgen, indem wir sie mit den Fassungen des Hitōpadēśa vergleichen. Dabei geben wir alle nicht im Sanskrittexte enthaltenen Erzählungen sowie einige andere besonders charakte-

1) منڈوک.   2) oder „Enten“ (قاز).

ristische Stellen der Akhlāq-ĕ hindī in vollständiger Übersetzung. Die Übersetzungen und Inhaltsangaben de Sacy's aus dem Mufarreḥ fügen wir als Paralleltexte bei.

I, 1. Wanderer und Tiger. Schauplatz: Wald im Dekkhan. Der Tiger sitzt, wie bereits erwähnt (s. IV, A, 6), mit nach der Ka'ba gewandtem Gesicht am See. Nach Strophe 5, die übersetzt ist („Honig" statt „Amrita") ist ein gereimtes Sprichwort eingefügt: جہاں گنج تہاں مار — جہاں پھول تہاں خار: „Wo Schatz, da Schlange; wo Blume, da Dorn". Von den Strophen sind nur — natürlich ungenau — übersetzt: 6, 10, 12, 16, 14[1]). Vor 16 findet sich die Übersetzung einer nicht in unserem Hitōpadeśa-Text enthaltenen Strophe: „Wenn jemand die Wurzel eines bitteren Kürbisses anstatt mit Wasser mit Zuckerwasser begießt, so ist trotzdem dessen Frucht bitter." Unmittelbar dahinter steht folgende Strophe in Braj-Bhākhā: جوْ جا کوْ پربھوْ سبْھاوْ جاینْا جیو سوْں

نیم نہ میٹھوْ ھوْے سینچ گڑ گھیو سوْں

„Die Natur, welche jemand zuteil geworden ist, verschwindet nicht mit seinem Leben; der Nimba wird nicht süß, auch wenn man ihn mit Syrup und Schmelzbutter begießt." — Inhaltlich entspricht die Erzählung der Sanskritfassung.

In der Braj-Hs. O und nur wenig abweichend bei Lāl findet sich an entsprechender Stelle das oben angeführte, im Sanskrittext fehlende Sprichwort in dieser Form: **जहां माया तहां साप जहां फूल तहां कांटा है** (Lāl: **जहां माया तहां सांप अरु जहां पुष्प तहां कंटक**).

I, 2. Reh, Schakal und Rabe. Schauplatz: im Osten am Ufer der Gangā (Sanskrittext: „im Mittelland", d. i. in Magadha, heute Süd-Bihār) in einem Wald in der Nähe der Stadt Tschampāwatī (Sanskrittext: in einem Wald namens Tschampakaẏatī). Der Schakal denkt beim Anblick des Rehs (oder der Gazelle): پہلے اِس ہرن سے روباہبازی کیا چاہیئے: „Ich muß zunächst dieser Gazelle mit Fuchsheit begegnen." Da im indischen Tiermärchen nicht der Fuchs, sondern der Schakal der Schlaue ist, so handelt es sich hier um einen durch Vermittlung der Perser nach Indien gebrachten europäischen Begriff, eine Rückwanderung des Schakals nach seiner Umgestaltung in den Fuchs. Das Wort ist persisch, die Redensart in der Hindustānī gebräuchlich. — Die Erzählung entspricht inhaltlich der des Hitōpadēśa. Übersetzte Strophen: 44. 54. 56. 60.

Eingefügte Sprichwörter: ہم ایک ہی گھرکے غلام ہیں: „Wir sind Sklaven eines Hauses" (= 'Wir sind alle Brüder');

---

1) In dieser Reihenfolge.

صوفی دسترخوان، کو دیکھہ کر کودتا ہے: „Der Derwisch tanzt — beim Anblick des Tafeltuchs“: جو کوئی کسی کے واسطے کوا کھودتا ہے تو وہی گرتا ہے: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“ Unmittelbar dahinter die Strophe:

جس نے اوروں کے نیئے کھودا کوا
ہے یقین اُس میں وہی جاکے گرا

„Wer für andere eine Grube gegraben hat, — das ist sicher — der ist selbst hinein gefallen“. Dieses Sprichwort findet sich übrigens auch in einem Sanskrittext, dem Jaimini-Bhārata[1]), in folgender metrischer Form: परार्थं यो ऽवटं कर्ता तस्मिन्स पतति ध्रुवम्। „Wer für andere eine Grube herstellen wird, der fällt sicher selbst in dieselbe.“ — Die Braj-Hs. O gibt wie Akhlāq als Namen des Waldes Tschampāwatī.

I, 3. Geier, Kater und Vögel. Akhlāq hat „Katze“ statt „Kater“. Statt der Sanskritform Bhāgīrathī (= Gaṅgā) hat Akhlāq Bhāgrathī, statt Gṛdhrakūṭa („Geierhorn“) Girdkōṭh. — Von den Strophen sind übersetzt: 46. 47. 48. 51. 52. Reden erweitert. Nachdem erzählt worden ist, daß die Katze vom Geier die Erlaubnis erhalten hat, zu bleiben, heißt es: „Als die Betrügerin etwa zwei Tage dort geweilt hatte, schlich sie ganz leise heran und packte zwei oder drei junge Vögel. Der Geier hörte das Geschrei der Jungen und fragte: „Weshalb hast du die Kleinen genommen?“ Sie antwortete: „Auch ich habe zwei bis drei Kinder. Es ist lange her, daß ich sie nicht gesehen habe. Aber mein Herz hängt noch an ihnen; und da ich immer an sie denken muß, so muß ich weinen. Darum habe ich mir diese geholt, weil mein Herz, wenn ich diese anstelle jener sehe, ihnen nachgeht (?).“ Darauf läßt der Geier sie gewähren. Im übrigen verläuft die Geschichte wie im Sanskrittext. — Die Erweiterung am Ende der Erzählung hat auch die Braj-Hs. O und nur wenig abweichend Lāl. Erstere liest: अब समै पाय दोय च्यार पंछिन के बाल पकरि लीए : तब बालक पुकारे गीध कह्यो अहो दीर्घकर्ण ए बालक काहे ल्यायो उन कही स्वांमी मेरे बालक मो सु बिछुरे है : उन के हित इन सुं दिनकटणी करत हुं : „Da ergriff er [der Kater] die Gelegenheit und packte zwei bis vier Junge der Vögel. Da schrien die Jungen. Der Geier sagte: „Ei Dīrghkarn! Weshalb hast du dir diese Jungen geholt?“ Er erwiderte: „Herr, meine Kinder sind von mir getrennt. Deswegen vertreibe ich mir mit diesen die Zeit.“ —

1) Mitgeteilt von Weber, Monatsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1869, S. 24.

I, 4. Maus und Mönch. Schauplatz: Tschampāpūr am Fuß des Berges Tschandar. (Letzterer fehlt im Hit.). Dort wohnten viele Mönche (جوگی). Im Hause des einen von ihnen, welcher Tschūrākaran heißt, wohnte die Maus. Tsch. bewahrt 5 die Speisereste in einer Wandnische auf. Als sein Freund Bīnākaran ihn besucht, ist er so eifrig damit beschäftigt, mit einem Stock auf das Mauseloch zu klopfen, daß er sich nicht einmal nach seinem Gast umwendet. Da sagte jener: „Ich bin gekommen, Euch zu besuchen und Euch meine Freundschaft zu bezeigen, und Ihr 10 bleibt sitzen, mit einem Knüttel in der Hand, um mich zu schrecken!" Als Tschūrākaran's Frau sah, was vorging, sagte sie: „Heute kommt Bīnākaran endlich einmal nach so langer Zeit zu uns auf Besuch; so begrüße ihn doch! Frag' ihn, wie's ihm geht und erzähl' ihm, wie Dir's gegangen ist!" Tschūrākaran sagte: „Was ich 15 hier tue, das soll keine Unhöflichkeit sein. In diesem Loch steckt eine Maus. Wenn ich Nahrungsmittel in der Wandnische aufbewahre, so springt sie hinauf und macht sich darüber. Was sie zu fressen vermag, das frißt sie, und was übrig bleibt, das verdirbt sie." Bīnākaran sprach: „Laßt mich doch einmal die Stelle sehen!" 20 Der andere sagte: „Seht hin! Dort ist sie!" Als Bīnākaran die Nische gewahrte, sagte er: „Die ist doch so hoch, daß nicht einmal eine Katze hinaufzuspringen vermöchte; wie kommt denn da eine Maus zu der Kraft und Stärke, um hinaufzuspringen? Das geht nicht mit rechten Dingen zu! Gewiß liegt unter ihr, da, wo die 25 Maus steckt, irgend ein Schatz vergraben. Denn solche Macht ist ohne einen Schatz nicht denkbar. Es hatte auch einen besonderen Grund, als die junge Frau jenes alten Kaufmanns ihrem Mann in einem weg eine Reihe Küsse raubte!" — Auf Tschūrākaran's Frage erzählt Bīnākaran die fünfte Geschichte. Darauf stellen die beiden 30 Mönche durch Linien, welche sie mit Kreide „nach Art der Astrologen" auf dem Boden ziehen, das Vorhandensein des Schatzes fest. Dann verläuft die Geschichte ganz so, wie im Hitōpadēśa; nur wird nicht erzählt, daß die Maus noch einen Versuch macht, wieder zu dem „von ihren Vorfahren und ihr selbst" angesammelten Schatz 35 zu kommen und dabei geschlagen wird. Lediglich durch den Verlust selbst, der sie ihrer Kräfte beraubt, und durch den Spott der Mönche fühlt sie sich gekränkt. — An Stelle der Strophe 93 stehen die Worte: „Wer Reichtum hat, der hat auch viel Kraft (Macht)", und unmittelbar dahinter folgende Verse:

40 تخشبی هی مردِ دولتمند خوب
مُفلسوں کا دِل شِکستہ هی سدا
آدمی کی قدر و قیمت زر سے هی
مرد جو نہ مال هو کِس کام کا

„Ein Mann aus Nachschab, der reich ist, ist vollkommen[1]); das Herz der Armen ist immer gebrochen. Des Menschen Schätzung und Wert hängt ab vom Golde. Wenn ein Mann kein Vermögen besitzt, wozu soll er nützen?" (oder: „welche Bedeutung hat ein Mann ohne Vermögen?") 5

Es ist möglich, daß diese Verse eine Übersetzung von Hitōp. 93 sein sollen. Sonst ist nur noch die Überschriftsstrophe der eingeschobenen 5. Erzählung (82) übersetzt; die ganze Strophenreihe 94 bis zum Schluß der Erzählung ist weggelassen.

I, 5. Frau, Buhle und Gatte. 10

Übersetzung.

In einem Lande Hindustāns liegt eine Stadt, und in dieser Stadt wohnte ein Kaufmann Tschandarsain[2]). Der war schwer reich, aber auch schon an die hundert Jahre alt. In derselben Stadt wohnte ein ganz junges Mädchen, dessen Vater gleichfalls Kaufmann 15 war und welches Kailāwatī hieß[3]). Kailāwatī war so schön, daß, wenn man sie ansah, Mond und Sonne ihren Schein verloren. Die Schwärze ihres Haares beschämte die schwarze Biene. Ihre Augensterne, welche in den Farben der Narzisse spielten, verführten alle Welt. Die bezaubernden Bogen ihrer Augenbrauen raubten den 20 Männern ihren Verstand, und das Leuchten ihrer Zähne hätte dem Juwelenschmuck eines Kaisers zur Zier gereicht.

Im Rausche seines Reichtums vermählte sich jener Kaufmann mit ihr, er so bejahrt, und sie noch so ein junges Blut! Da konnte die Gemeinschaft mit dem alten Herrn ihr keine Freude bereiten. 25 Eines Tages gewahrte sie einen schönen Jüngling, einen Kaufmannssohn, der Manōhar hieß[4]). Beim ersten Anblick war sie in ihn verliebt und sagte zu ihm: „Höre, Manōhar! Ich versinke in der Jugend Meeresflut. Könntest du mir nicht die Hand reichen und mich in's Schiff deiner Liebe ziehen?" Und da auch er in sie ver- 30 schossen war, so gab er ihr zur Antwort: „Jawohl! Auch ich trage danach Verlangen, wenn's möglich ist, dein Freund zu werden; denn schon lange liegt mein Herz gefangen im Netze deiner Liebe."

Als Manōhar's und Kailāwatī's Liebe gesiegt hatte, begaben sich die beiden in ein einsames Gemach und stillten ihres Ver- 35 langens Durst mit dem Trunke der Freude. So lebten sie in Lieb' und Lust dahin, eine lange Zeit. Eines Tages aber kam Tschandarsain

---

1) Nachschab ist eine Stadt in Turkestān. Der Sinn der Zeile ist mir nicht ganz klar. Liegt eine Anspielung auf den berühmten Schwindler Muqanna' aus Nachschab vor, so daß die Bedeutung wäre: „ein Schwindler"?

2) Sanskrit *Tschandrasēna*; unser Sanskrittext hat *Tschandanadāsa*, der Braj-Text O die Kurzform *Tschandan*. — Der Sanskrittext nennt das Land Gauḍa und die Stadt Kausambī (कौशाम्बी) (Braj O: Gōḍ und Kōskī).

3) Im Hitōpadēśa *Līlāwatī*.

4) Sanskrit *Manōhara* „herzraubend". Im Hitōpadēśa hat er keinen Namen.

zu ungewohnter Stunde nach Hause; und im Hause befand sich gerade zu dieser Zeit Manōhar. Kailāwatī sah, daß ihrem Geheimnis jetzt die Enthüllung drohte. Sie sprang sogleich vom Lager herab, lief hinaus bis in die Vorhalle, faßte ihren Mann am Haare seines Hauptes und raubte seinem Munde hinter einander vier oder fünf Küsse; dann nahm sie ihn an der Hand und führte ihn in einen einsamen Winkel. Manōhar benutzte die Gelegenheit, um ungesehen von ihrem Mann das Haus zu verlassen. Als sie aber gewahrte, daß er draußen war, versetzte sie ihrem Mann ein paar Fußtritte und sagte zu ihm: „Alter Ekel! Nach so langer Zeit hat mich heute das Verlangen so mächtig erregt, und trotzdem hat sich bei dir keine Spur von Begehren nach mir bemerkbar gemacht!“ Und in geheucheltem Zorn sprang sie ins Bett, zog die Decke über sich von Kopf zu Fuß und blieb liegen. —

Von den 10 Strophen (83—92), in welchen im Hitōpadēśa Betrachtungen über das „ewig Weibliche“ angestellt werden, ist hier zum Vorteil der Erzählung nicht eine einzige übersetzt. Der Schluß der Hitōpadēśa-Geschichte, der offenbar die Moral retten soll — denn aus dem ganzen Inhalt ergibt sich, daß der Hitōpadēśa auf Seite des Ehemanns, die Akhlāq auf Seite der Frau steht — ist weggeblieben [1]).

I, 6. Jäger, Gazelle, Eber und Schakal. In der Akhlāq ist der Jäger ein Herrscher (oder „Häuptling“, oder „Beamter“, oder „Richter“: حاكم), der auf die Jagd reitet und Parmān heißt (Hitōp. Ssk. Bhairava „Grausig“, Braj. O Wirōdh). Name der Stadt: Kalyānpūr (Hit.: Kalyāṇakaṭaka). Name des Schakals: Arthlōbhī (Skr. Arthalōbhin „Besitzgierig“; im Sanskrittext des Hitōpadēśa: Dīrgharāva „Weitschrei“). In der Akhl. beschleicht der Jäger

1) Mit Unrecht habe ich in meiner Übersetzung, S. 187, Anm. zu Peterson, S. 28, Z. 2 = Übersetzung, S. 41, Z. 10 v. u. die Lesart der besten Hss. beanstandet. Der Text, wie ihn Peterson nach N A und der Petersburger Hs. gibt, ist richtig, wenn auch etwas unklar. Dieser Unklarheit sollen die Lesarten der Hs. B धर्म्माधिकारणं विज्ञाप्य (eine Schlimmbesserung) und der Pariser Hs. गुप्तेन (wohl in den Text geratene Glosse) beseitigen. Den Zusatz गुप्तेन दण्डेन haben Schlegel's und seiner Vorgänger Ausgaben. दण्डय् hat oft den Sinn: „Mit einer Geldstrafe belegen“. Danach wäre zu übersetzen: „Da nun die Kupplerin durchschaute, daß die Ursache davon ein Buhle war, so belegte sie Līlāwatī mit einer Geldstrafe“, d. h. wie schon Wilkins (der nach dem Zusatz गुप्तेन दण्डेन, freilich unrichtig, *was corrected by a hidden rod* übersetzt) die Stelle deutet: sie erpreßte Schweigegeld. Wenn man कुट्टनी im Sinne von „Bordellwirtin“ nimmt, den es oft hat, und दण्डिता als Kausativum, so ist auch Peterson's Auffassung berechtigt, daß das Weib gegen Līlāwatī einen Prozeß wegen Eingriffs in ihr Geschäft anhängig machte. Dann wäre zu übersetzen: „Da nun . . . war, so führte sie Līlāwatīs Bestrafung herbei“. Diese Auffassung verdient vielleicht sogar den Vorzug.

den Eber, und der Schakal will sich die Leichen aufheben, um sich daraus Schnitzel in der Sonne zu braten. Sonst wie Hitōp. — Strophen nicht übersetzt.

In der Braj-Hs. O heißt der Schakal Arthlōbhī, wie in der Akhlāq[1]). 5

I, 7. Rādschpūt, Kaufmannsfrau und Kaufmann. Stadt (Hitōpadēśa: Land) Kannaudsch (قنوج, = Hit.: Kānyakubdscha); König: Bīrsain (= Hitōp.: Wīrasēna); in der Akhlāq neugegründete Stadt: Bīrpūr (= Hitōp.: Wīrapura); Rādschpūt Tankbīr (Hitōp.: Tungabala); Frau: Naudschōbnā (= Skr. Nava-yauvanā „die eben 10 zur Jungfrau Erblühte"; Hitōp.: Lāwanyawatī). — Da diese Erzählung die schmuckreichste des ganzen Buches ist und den Abstand besonders klar erkennen läßt, der zwischen der kurzen und trockenen Erzählungsweise des Hitōpadēśa und der verfeinerten Erzählungskunst der Akhlāq besteht, so geben wir sie in vollständiger 15

Übersetzung.

In der Stadt Kannaudsch regierte einst ein König namens Bīrsain. Dieser gründete eine Stadt und nannte sie nach seinem Namen Bīrpūr. Die Statthalterschaft derselben aber verlieh er einem seiner Diener, welcher Tankbīr hieß. 20

Einen Monat später ritt dieser Tankbīr aus, um seine Stadt zu besichtigen. Auf des Hauses flachem Dach aber stand Naudschōbnā, die Tochter eines Handelsherren. Die sah er, und alsbald bissen ihn die Schlangen ihrer Locken; er fiel vom Roß auf die Erde und verlor die Besinnung. 25

Die Leute legten ihn in eine Sänfte und brachten ihn nach seinem Palast. Seine Amme fragte ihn: „Ei, mein Sohn! Was ist denn dir zugestoßen?" Er antwortete: „Mein Blick fiel auf ein liebliches Mädchen — ich weiß nicht, ob es eine Fee[2]) war oder ein Menschenkind; und ein Dorn ihres Rosenbuschs hat mir 30 ins Auge gestochen. Daher die Schmerzen, die mir meine Ruhe rauben." Da merkte die Amme, daß dieser Jüngling vom Pfeil der Anmut Naudschōbnā's verwundet war, und sann darüber nach, wie sie die beiden wohl zueinander bringen könnte. Unter irgend einem Vorwand begab sie sich in Naudschōbnā's Wohnung 35 und bemerkte zu ihrer Überraschung, daß auch sie vom Dolche seiner Schönheit getroffen war. Auch sie wankte und schwankte so, daß sie kaum auf und ab zu gehen vermochte. Da flüsterte sie ihr ganz leise ins Ohr: „O Naudschōbnā! Um deinetwillen weint mein Tankbīr, und hat schier den Verstand verloren. Könntest 40

---

1) Bei Lallū Lāl (erste Ausgabe S. 49) heißt der Schakal wie im Sanskrittexte des Hitopadeśa दीरघराव *Dīrghrāv*.

2) Parī.

du ihm mit einem Kusse helfen und ihm seine Besinnung wieder geben, so wollte ich dir ein Goldstück schenken." Naudschōbnā erwiderte: „Närrische Amme! Wenn du solche Ware kaufen willst, so mußt du in einen andern Laden gehn." Die Amme aber entschuldigte sich und sprach: „Meine Blume ist unter deiner Liebe Sonnenglut verwelkt. Fiele auch deiner Schönheit Schatten auf sie, *so würde sie wieder frisch und saftig werden.*" Naudschōbnā entgegnete: „Aber, Amme, dieses meines Gartens Hüter ist mein Gemahl." Als die Amme diese Worte aus ihrem Munde vernahm, schwieg sie und kehrte nach Hause zurück. Bei ihrem Anblick fragte Tankbīr: „Nun, Amme! Hast du den Löffel in den Pudding gestoßen? Ich meine, wo ist deiner Mühe Lohn?" Die Amme sagte: „Es ist alles in Butter![1]) Ihr müßt Euch nur noch einige Tage gedulden. Sie fürchtet sich vor ihrem Mann. Dagegen will ich erst ein Heilmittel bereiten, damit ihr Gebieter sie Euch aus *eigenem Antrieb zuführt. Höre, mein Söhnchen! Mit List* und Klugheit führt man ein Unternehmen aus; niemals aber gerät es durch Gewalt. Hast du denn die Geschichte von den Schakalen nicht gehört, die es durch die Macht ihrer List zuwege brachten einen Elefanten zu verzehren, obwohl er ganz lebendig war?" [Darauf erzählt sie ihm die 8. Erzählung, und es heißt weiter:] Und wieder sagte die Amme: „Du hast gesehen, Tankbīr, wie der Schakal durch die Macht seiner Klugheit dem Elefanten den Garaus gemacht hat. Und da sollte ich die Kleinigkeit nicht zuwege bringen, daß ich durch *meines Geistes Schärfe* dein Geschäft zu glücklichem Ende führe? Wo wäre denn die Aufgabe, die sich nicht durch Klugheit lösen ließe!" Tankbīr erwiderte: „Der Königsfalke meines Herzens, liebe Amme, folgt der Spur des Vogels, der Anmut Naudschōbnā's. Daher kommt's, daß keine Farbe in meinem Gesicht ist und keine Ruhe in meinem Herzen." Da flüsterte die Amme Tankbīr ein paar Worte ins Ohr, ehe sie nach Hause ging, Worte, die dem Sucher den Weg zu dem von ihm Gesuchten zeigten.

Darauf ließ Tankbīr Naudschōbnā's Mann rufen und nahm ihn *in seine Dienste. Er verlieh ihm ein höchst ehrenvolles Amt*[2]) und vertraute ihm stets die allerbesten Geschäfte an[3]).

Eines Tages sagte Tankbīr zu ihm: „Heute nacht, lieber Freund, habe ich ein Traumbild gesehen. Eine Frau, welche auf einem Tiger[4]) ritt, sagte zu mir: „Wenn du einen Monat lang täglich ein Weib in dein Haus lädst, es in Brokat kleidest und deinen Gürtel um deinen Hals legst[5]), ihr zu Füßen fällst und sie dann entlässest, so werden sich deine Lebenszeit und dein Glück [= Reich-

---

1) Wörtlich: „Ich bin gekommen, mein Geschäft gekocht (oder: reif gemacht) habend".

2) Wörtlich: „machte ihn zu einem, dessen Haupt sehr erhoben ist".

3) Offenbar einträgliche Lieferungen für die Stadt.

4) Dieser ist D u r g ā s Reittier.

5) Zum Zeichen seiner unterwürfigen Verehrung.

tum und Macht] von Tag zu Tag vergrößern, und das Weib, welches in golddurchwirkten Gewändern von dir geht, wird — zweifle nicht daran — einen Sohn gebären, und seinem Gemahl ist langes Leben beschieden. Kannst du dies selbst nicht ausführen, so wird Naudschōbnā's Mann, der bei dir weilt, sterben müssen, und nach ihm wirst auch du dem Tode nicht entrinnen." Wohlan! Gib du mir jetzt einen Rat, was ich tun soll!" Der Kaufmann sagte: „Ihr braucht nur zu befehlen; ich will Eurer Weisung getreulich nachkommen." Da sagte Tankbīr: „Das Weib zu bringen, sei deine Sache, und es in Goldbrokat zu kleiden sei meine Pflicht."

Als es Nacht ward, führte ihm der Kaufmann eine Dirne zu. Tankbīr nahm sie mit sich in sein Privatgemach. Der Kaufmann aber beobachtete ihn heimlich, um zu sehen, ob er das Weib berühren würde oder nicht. Da sah er, wie Tankbīr sie ein Gewand[1]) von Goldbrokat antun ließ, wie er sich den Gürtel um den Hals legte, ihr zu Füßen fiel und sie verabschiedete. Als er dies alles mit angesehen hatte, sagte er in seinem Herzen: „Tankbīr ist ein großer Narr, daß er ihr ein so wertvolles Kostüm aus Goldbrokat für nichts geschenkt hat"; und als er mit der Dirne zusammen hinausging, sagte er zu ihr: „Die Hälfte deines Anzugs gibst Du mir!" Sie sprach: „Die Kleider hat Tankbīr mir geschenkt; wie käme ich dazu, sie Dir zu geben?" Schließlich gerieten die beiden so sehr in Streit, daß die Kleider des Weibes nur noch aus Fetzen bestanden, während dieses dem Kaufmann die Hälfte seines Bartes ausgerauft hatte. Tankbīr aber schüttelte sich vor Lachen, als er davon erfuhr, und dachte: „Heut oder morgen bin ich am ersehnten Ziel."

Der Kaufmann erzählte seiner Frau ausführlich, was er in der Nacht erlebt hatte. Sie gab ihm zur Antwort: „Du wirst ihm eine Frau aus niederem Stande gebracht haben, die nicht wußte, was sich schickt. Hättest Du eine feine zu ihm geführt, so hättest Du Dir den Schimpf erspart." — In der nächsten Nacht brachte er also seinem Herrn eine vornehme Dame der Halbwelt. Tankbīr behandelte sie in derselben höflichen Weise, in der er die erste behandelt hatte.

Als das der Kaufmann sah, zog heftiger Gram in seinem Herzen ein. Am dritten Tage sagte er zu seiner Frau: „Höre, Naudschōbnā! Hier werden große Schätze nutzlos vergeudet. Wenn Du eines Nachts mit mir gehen wolltest, so käme all der Reichtum in deine Hände." Sie entgegnete: „Als ob ich einen Mann besuchen könnte, der meinen Harem nicht betreten darf!" Der Kaufmann setzte in seine Frau das vollste Vertrauen und sagte darum zu ihr: „Tankbīr schenkt den Frauen schon die Kleider aus Goldbrokat, wenn sie noch gar nicht richtig bei ihm sind. Dann fällt er ihnen zu Füßen und entläßt sie." Da sagte Naudschōbnā: „Wollte ein Weib seinem

---

1) Dies besteht aus zwei Tüchern, was für das Folgende zu beachten ist.

Eheherrn den schuldigen Gehorsam versagen, so würde man es am Auferstehungstage der Pein überantworten. Mein einziger Wunsch ist, deine Zufriedenheit zu erlangen. Befiehl mir, was Du willst; ich füge mich von ganzem Herzen[1]." Da war der Kaufmann gewaltig froh und sprach: „Gottes Gnade komme über Deine Eltern!"

Als die Pilgerin Sonne die Himmelsebene durchschritten und des Westens Zelle betreten hatte — es mochte etwa die erste Nachtwache[2] vergangen sein —, da führte der an Geist nicht eben reiche Kaufmann seine Gemahlin, wie die Frauen in den vorigen Nächten, weil ihn die Habsucht plagte, Tankbīr zu. Kaum hatte dieser sie gesehen, so erstrahlte er vor lauter Wonne[3], geleitete sie in sein Privatgemach und sagte zu ihr: „Meine süße Naudschōbnā[4]! Das Ketzerheer deiner Liebe hatte meines Herzens Reich gar arg entvölkert; durch deine Ankunft ist plötzlich wieder reiches Leben in ihm erblüht[5]." — Der Kaufmann aber, welcher wieder auf der Lauer stand, hatte diese Worte kaum vernommen, so kehrte er nach Hause zurück und schlug und schlug beschämt sein Haupt." —

Von den im Hitōpadēśa eingeflochtenen Strophen (156—159) ist nur 159 (die Überschriftsstrophe der 8. Erzählung) übersetzt. — Die Braj-Fassung, die wir nach O im Anhang mit Übersetzung geben, hat drei Züge mit der Akhlāq gemein. Auch in ihr geschieht die Verehrung der Frauen auf Durgās Befehl. Unter den Ehrenbezeigungen wird der Fußfall erwähnt, und endlich hat auch die Braj-Fassung zwar nicht die Streitszene, wohl aber die Bitte des Kaufmanns um die Hälfte des Geschenks. Bei Lāl, der eine etwas abweichende Hs. benutzt hat, fehlen die beiden erstgenannten Züge; dagegen ist bei ihm der dritte in einer der Akhlāq näher kommenden Form vorhanden (S. 40, 13): „Als sie nun auf die Straße kamen, sagte Tschārudamt aus Habgier zu der Frau: „Gib mir von diesem Gut einen Anteil!" Sie sagte: „Der Königssohn hat es mir gegeben. Wie werde ich dir einen Anteil geben?" Schließlich gab sie ihm kein Gut."

I, 8. Elefant und Schakal. Ort: Daṇḍakāran (= „Daṇḍaka-Wald"): Hitōp.: Brahmāraṇya (= „Brahma-Wald"). Name des Elefanten: Dhawaltilak[6] („einen weißen Stirnflecken habend", „eine Blässe habend"; Skr. Dhawalatilaka; Hitōp. Karpūratilaka = „eine Kampferblässe habend", dem Sinne nach dasselbe). Name des Schakals: Ātmā (fehlt Hit.). Der Schakal lügt dem Elefanten

1) Wörtlich: „mit Kopf und Auge". 2) 6—9 Uhr nachmittags.

3) Wörtlich: „so wurde er ganz Garten", er blühte förmlich auf.

4) Die Erstausgabe (S. 41) liest نَوْجُوبنان. Die oben Bd. 74, S. 96 unter 7 und 8 genannten Ausgaben haben beide die Verderbnis نوجوبنا. (Andere Ausgaben habe ich nicht zur Hand.)

5) Wörtlich: „ist es sogleich wieder volkreich geworden".

6) Die Erstausgabe vokalisiert hier nicht, so daß man nach ihr lesen müßte *Dhūltilak*.

vor, er sei „von den Königen aller Tiere und aller Schakale“ gesandt. „Die beiden Könige mit allen Tieren warten auf Euch.“ Als der Schakal leichtfüßig den Sumpf überschritten hat, ruft er dem Elefanten zu: „Kommt, und geht nur gerade Eurer Nase nach! (ناک کی سیدھ چلے آو). Es ist nur ganz wenig Wasser da.“ Der Elefant war schwer. Kaum hatte er seine Füße aufgesetzt, so blieb er im Schlamme stecken und rief: „Was soll ich tun, mein Freund?“ Der Schakal sagte: „Fasse mich am Schwanze! Dann will ich dich aus dem Flusse herausziehen.“ Der Elefant erwiderte: „Dummkopf! Wie kann ich durch deine Kraft herauskommen?“ Da sagte der Schakal: „Wenn Ihr befehlt, so rufe ich meine Sippe herbei, damit sie Euch aus diesem Sumpfe herausziehe.“ Als der Elefant so hilflos war, weil er im Moraste festsaß, schlug er mit Händen und Füßen[1] um sich, wie jemand, der im Flusse dahintreibt und im Dahintreiben ein Grashälmchen erblickt, seine Hand ausstreckt, weil er glaubt, er könne sich daran halten und auf diese Weise retten. Aber was kann ihm das schwache Hälmchen nützen? In seiner Bestürzung sagte er: „Gut! Geh' du und hole deine Freunde, damit sie mich aus diesem Unglück erlösen!“ Der Schakal lief, holte alle seine Brüder herbei und stellte sich selbst vor den Elefanten hin, während die andern diesem von hinten um die Wette das Fleisch abbissen und es verzehrten. Da sagte der Elefant:

„In meines Herzens Garten hast du den Samen der Freundschaft gesät;
Schließlich aber hast du genau getan, was du in deinem Herzen hattest (was du im Schilde führtest);
Nachdem du mein Herz gefangen, wurdest du, wehe! zum steinherzigen Wüterich.
Wann konnte ich wissen, daß du dies im Herzen führtest, da mein Herz brannte?“[2])

Damit endet die Geschichte. Von den 5 Strophen des Hitōpadēśa (160—164) ist keine übersetzt.

Die Erweiterung vom Herbeiholen der andern Schakale hat auch die Braj-Fassung. Siehe Text und Übersetzung von OB im Anhang. Überarbeiteter Wortlaut bei Lāl, S. 39.

In den Namen stimmt die Braj-Fassung zum Hitōpadēśa.

1) S. oben IV, A, 7.

2) Verse: باغِ دِل میں تونے میرے تخمِ اُلفت بو دیا
آخرش تونے کیا وہی تیرے دِل میں جو تھا
دِل مرا لیکر ہوا افسوس ظالم سنگ دِل
تبا تیرے دِل میں یہ کب میں جانتا تھا دِل جلا

II, 1. Affe und Keil. Ort: „Irgend ein Land“ (Hitōp.: Magadha); Name des Waldes: Madandharm (Hitōp. Dharmāraṇya = Dharma-Wald). Der Bauherr (Schreiber) und Tempelbau in der Akhl. nicht erwähnt. Affe sieht, wie Zimmermann, wenn Säge im Balken festgeklemmt ist, Keil ihr näher eintreibt und ahmt dies, als Zimmermann nach Teich gegangen, um Wasser zu trinken, nach. Das übrige wie Hit.

In der Braj-Fassung statt des Tempelbaus Bau eines „Ortes zum Spielen“ (क्रीडा को[1]) ठोर): Mißverständnis des Wortes विहार: im Hit.

II, 2. Esel, Hund und Herr. Ort: Benares an der Gaṅgā (= Hit. Wārāṇasī). Name des Wäschers: Kandschū (Hit. Karpūrapaṭa). Name des Esels: Schām Bhagat, des Hundes: Kansat (beide Namen fehlen Hit.). Liebesspiel des Wäschers nicht erwähnt. Diebe (st. Dieb). Esel zersprengt die Fesseln „seiner Hände und Füße“[2]), läuft nach Schlafzimmer des Herrn und schreit dort.

Von den Strophen ist nur 28 (ganz ungenau) übersetzt: „Der Esel sagte: „O Hund! Wer seines Herrn Dienst vernachlässigt, den trifft der Welt Tadel.“ Der Hund sagte: „O Esel! Wenn du dich an m e i n e m Amte vergreifst, so wird meine Geduld auf dich fallen“ (d. h. du wirst die Folgen davon zu tragen haben, daß ich dem Treiben der Diebe geduldig zusehe).

Der seltsame Name des Esels *Schām Bhagat* (شام بهگت: „dem Abend treu“) findet seine Erklärung durch die Braj-Fassung. Hier kommt der Name dreimal vor, die ersten beiden Male in der verderbten Form (aus der die Akhlāq-Form eine weitere Verderbnis darstellt) स्यांम भगत (*Syāṃm Bhagat*), an dritter Stelle richtig als स्वांम भगत *Svāṃm Bhagat* (= Skr. स्वामिभक्तः „dem Herrn treu“, „seinem Herrn ergeben“). Daß dies das Ursprüngliche ist, zeigt uns die zweite Stelle — in der der Name selbst aber die verderbte Form hat: तब गद्दह कही तूं पापी है स्यांमी कांम नांही करत : अरु मेरो तो नांम स्यांम भग[3]) है ता तै जैसो स्यांमी जागहै तैसी करिहूं: „Da sagte der Esel: Du bist ein Bösewicht! Du nimmst dich der Sache deines Herrn nicht an. Aber mein Name ist *Syāṃm Bhaga(t)*[3]). Darum werde ich dafür sorgen, daß der Herr erwacht.“ Setzt man hier für *Syāṃm Bhagat* die richtige Form *Svāṃm Bhagat* ein, so ist der Sinn vollkommen. Es ist klar, daß die Akhlāq-Form شام بهگت nicht auf das richtige سوام بهگت, sondern auf den Fehler سيام بهگت zurückgeht, da hier nur die *i*-Punkte übersehen

---

1) So O! Lāl क्रीडा की ठौर. 2) S. oben IV, A, 7.

3) Das त *t* ist beim Übergang auf neue Zeile ausgefallen.

zu werden brauchten[1]). — Man sieht, wie alt der Fehler ist, und wie wichtig es für Quellenfragen ist, die Schreibfehler der Hss. zu beachten.

II, 3. Von Kirpākaṃwar und dem Tschaupaṛ-Spieler Dhanpat. Fehlt im Hitōpadēśa wie in den Braj-Bearbeitungen O, B und bei Lāl.

Übersetzung.

Dūtak sagte: „Ich habe folgendes gehört: Es gibt einen Berg, welcher Dhawlāgir[2]) heißt. An dessen Fuße strömt ein Fluß vorüber, dessen Wasser klar und glänzend ist und stark nach Kampfer duftet. An seinen Ufern steht eine Stadt namens Būndī, und in dieser Stadt lebte einst ein König, in dessen Küche täglich 100 Man[3]) Salz verbraucht wurden. Daraus mag man sich einen Begriff von dem Gewichte jedes der anderen Produkte machen, das man dort verbraucht haben muß.

Dieser König hatte einen Sohn, welcher Kirpākaṃwar[4]) hieß. Diesen liebte er so zärtlich, daß er sich niemals von ihm zu trennen vermochte. Hätte der Prinz sich gegen ihn vergangen, so würde er es als eine Liebenswürdigkeit empfunden haben, und nie hätte er es über sich vermocht, ihn durch irgend etwas zu betrüben.

Eines Tages fragte dieser Jüngling seine Diener, ob es in der Stadt einen guten Tschaupar-Spieler gäbe[5]). Sie gaben ihm untertänig zur Antwort: „Ein Kaufmannssohn namens Dhanpat[6]) spielt das Spiel gut. Wenn Ihr befehlt, so wollen wir ihn holen.“ Der Prinz sagte: „Bringt ihn schnell zu mir!“ Da begaben sich die Leute nach des Kaufherrn Tür und klopften[7]). Jener kam aus dem Hause, und als er die Leute des Prinzen vor seiner Schwelle

---

Auszug bei De Sacy, Notices et Extraits X, 243 f.: „Voici, en deux mots, le sujet de cette fable. Le fils d'un raja, grand amateur du jeu de *nard*[8]), نرد, ayant appris qu'un jeune homme nommé Dhahanata, دهنت[9]), fils d'un épicier, savoit ce jeu, l'envoya chercher pour jouer avec lui Le jeune homme plut tant au fils

---

1) Die Nasalierung ṃ in स्वांम und स्वांम gehörte vielleicht der Urschrift nicht an; unsere Braj-Hs. nasaliert unendlich häufig, ganz unregelmäßig, und sehr oft falsch.

2) „Weißer Berg“.

3) 1 Man etwa 80 kg.

4) „Prinz Mitleid“.

5) Ein mit Würfelspiel kombiniertes Brettspiel. Vgl. R. C. Temple, The Legends of the Panjāb I, S. 243 ff. H. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien (Abh. K. G. W. G., phil.-hist. Kl., N. F., Bd. IX, Nr. 2, S. 65 ff.). Statt des Brettes wird auch ein Tuch verwendet.

6) S. oben Bd. 72, S. 71, 27.

7) Oder „klatschten in die Hände“. دستک bedeutet „Händeklatschen“ und „Klopfen an der Tür“.

8) *nard* bedeutet „Stein“ (im Brettspiel), und dann jedes „Brettspiel“. In der Hindustānī-Fassung sind die Ausdrücke چوپڑ und چوسر „Tschaupaṛ“ und „Tschausar“ genannt.

9) S. oben Kap. II, 5.

stehen sah, erschrak er und fragte sie: „Was wollt ihr von mir?“ Sie antworteten ihm: „Macht Euch nur gar keine Sorgen in Eurem Herzen. Der Königssohn läßt Euch zu sich entbieten, um mit ihm Tschaupar zu spielen.“ Da nahm Dhanpat sein
5 juwelenbesetztes Tschauparspiel mit goldenen und silbernen Steinen und einige kostbare Juwelen mit sich und begab sich zum Königssohn, freute sich sehr beim Anblick seiner schönen Erscheinung, bot ihm seinen Gruß und reichte ihm von jenen Juwelen einige zum Geschenke. Der Prinz genehmigte die Gabe, ließ das Spiel[1])
10 ausbreiten und begann zu spielen. Die beiden hatten schon sehr lange gespielt, standen aber beide noch völlig gleich.

Als sich Dhanpat verabschiedete und zum Gehen anschickte, gab ihm der Prinz ein Goldstück zum Geschenk und sagte: „Komm alle Tage zu mir!“

15 Der Kaufmannssohn kam nun beständig zum Prinzen, um mit ihm Tschaupar zu spielen, und wenn er ging, erhielt er in derselben Weise Tag für Tag sein Goldstück.

Auf diese Art verstrich eine ziemlich lange Reihe von Tagen, und die beiden wurden so gute Freunde, daß auch der Prinz be-
20 gann, den Kaufmannssohn in seinem Hause zu besuchen, so daß die beiden schließlich alle 24 Stunden nur miteinander verbrachten und der Prinz so auf das Spiel versessen wurde, daß er dabei sogar das Essen und Trinken vergaß. Dagegen hatte er den Wunsch, sich über Reich und Heer zu unterrichten und die Elefanten, die
25 Rosse und die Schatz- und Vorratshäuser zu besichtigen, mit einem Federstrich aus seinem Herzen getilgt.

Als der König dies Betragen seines Sohnes bemerkte, ward er besorgt und sagte zu seinem Kanzler: „Dieser Jüngling wird das Reich zu Grunde richten. Gibt es jemanden in dieser Stadt, der
30 ihn von jenem Jüngling zu trennen vermöchte?“ — Da gab sich der Kanzler die größte Mühe, durch allerlei Listen ihre Freundschaft zu stören; aber keine hatte Erfolg.

Nach zwei oder drei Jahren kam ein verschmitztes Weib zum König, bot ihm seinen Gruß und sagte: „Wenn der Großkönig be-
35 fehlen, so will ich zwischen die beiden auf der Stelle Zwietracht

---

du raja, qu'il se forma entre eux une étroite liaison, et que depuis ce moment ils passoient tous les jours ensemble. Le raja en conçut du chagrin, voyant que son fils négligeoit toutes les occupations qui convenoient à son rang. Une vieille femme s'offrit à lui, et
40 promit de détruire en peu de jours cette union. Ses offres ayant été acceptées, elle saisit un moment où les deux jeunes gens étoient ensemble, et fit signe des yeux et de la main au fils du marchand. Le fils du raja dit à son ami d'aller savoir ce que vouloit lui dire cette femme. Il y alla, et la femme, appliquant sa bouche sur

---

1) d. h. das Tuch, auf dem gespielt wird.

säen.“ Als der König das hörte, war er hocherfreut und sagte: „Das ist ein schweres Unterfangen. Sprecht die Wahrheit! Wieviel Zeit, wieviel Mühe und welcher Aufwand von Geld ist nötig, um es zustande zu bringen?“ Sie entgegnete: „Großkönig! Wenn man Freundschaft und Gutes zustande bringen will, so kann man dies 5 nur durch viele Mühe und Arbeit erreichen; hingegen ist es kinderleicht, unter Freunde Zwietracht und Unheil zu säen.“ Wieder fragte der König: „So sage mir denn, in wie viel Tagen wirst du dein Unternehmen durchführen?“ Sie sprach: „In einem Augenblick.“

Über diese Worte staunte der König in seinem Herzen, reichte 10 ihr eine Betelrolle[1]) und entließ die Frau. Diese begab sich von da aus an den Ort, an dem die beiden Freunde saßen, und indem sie ihnen gegenübertrat, blinzelte sie dem Kaufmannssohne mit dem Auge zu und winkte ihn mit der Hand heran. Der Kaufmannssohn sah den Prinzen fragend an, und dieser sprach: „Geht nur 15 und steht zu, was sie Euch zu sagen hat!“ Jener ging zu ihr; die Kupplerin aber legte ihm ihren Mund ans Ohr, tat, als flüsterte sie ihm etwas zu, und ging ihrer Wege. Der Jüngling wußte nicht, was er daraus machen sollte, kehrte wieder zu dem Prinzen zurück und setzte sich zu ihm. Der Prinz fragte ihn: „Sagt mir doch, 20 was die Alte Euch ins Ohr geflüstert hat, bevor sie wegging!“ Der Sohn des Kaufmanns schwur ihm einen Eid und sprach: „Gar nichts!“

Über diese Frage erhob sich zwischen beiden Rede und Gegenrede, zwei bis vier Gharī[2]) lang. Da sagte der Prinz: „In was für einer schlimmen Zeit wir leben! Wenn jemand zu eines andern 25 Nutz und Frommen Gutes tut, so schädigt er offenbar sich selbst. Dieses Weib hat Dir vor meinen Augen etwas gesagt, ehe es sich entfernte, und Du beharrst dabei, es zu leugnen!“ Bei diesen Worten runzelte er die Brauen, entfernte sich von Dhanpat und sagte zu seinen Leuten: „Nehmt die Alte fest und führt sie mir 30 vor! Ich will schon aus ihr herausbringen, was sie vor ihrem Weggang gesagt hat!“

Inzwischen war die Kupplerin wieder zu dem Kaufmannssohn gegangen und hatte sich zu ihm gesetzt; und als des Prinzen Leute und Diener liefen, nahmen sie die falsche Alte an seiner Seite fest 35

---

l'oreille du jeune homme, lui dit: *je n'ai rien à vous dire.* Revenu auprès du fils du raja, et interrogé sur ce que cette femme lui avoit dit, il assura à plusieurs reprises qu'elle ne lui avoit rien dit. Le jeune prince n'ajoutant point foi à cette réponse, conçut des soupçons, s'éloigna de son ami, et envoya chercher la vieille 40 femme, pour savoir d'elle ce qui en étoit. Je suis, dit-elle, une ancienne domestique du marchand épicier; il m' avoit ordonné de demander à son fils s'il vous avoit fait manger quelque chose. Et

1) Zum Zeichen dafür, daß der Vertrag abgeschlossen ist.
2) 1 *gharī* = 24 Minuten.

und führten sie ab. Der Prinz fragte: „Gesteh die Wahrheit, Alte! Wer bist du?“ Sie sagte: „Ich bin eine langjährige Dienerin des Vaters jenes Jünglings, und dieser hatte mich geschickt und gesagt: „Geh zu Dhanpat und frag' ihn ganz leise, ob er dem Prinzen das Bewußte zu essen gegeben hat, oder nicht.“ Der Prinz fragte die Kupplerin: „Was soll das bedeuten?“ Sie sagte: „Ich weiß es nicht. Es wird sich um eine Süßigkeit oder um sonst etwas zu essen handeln.“

Als der Prinz das gehört hatte, entließ er sie. Er selbst aber begann in seinem Geiste zu überlegen: „Hätte sein Vater irgend etwas G u t e s gemeint, was ich essen sollte, so hätte es Dhanpat nie und nimmer vor mir verheimlicht und dabei solche Eide geschworen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich mir nun zur Gewißheit, daß mit dem, was ich zu essen bekommen sollte, nichts anderes wird gemeint gewesen sein, als Gift.“ Und als sich diese Einbildung seines Herzens bemächtigt hatte, ergrimmte er und sagte zu seinen Dienern: „Führt den Kaufmannssohn hinaus auf den Richtplatz und schlagt ihm schnell das Haupt ab, damit ich niemals wieder das Antlitz eines solchen Bösewichts zu sehen bekomme!“

Da nahmen sie den Armen, führten ihn hinaus und richteten ihn ungerechter Weise hin. —

---

quelle chose, dit le fils du raja? Je l'ignore, dit-elle; ce sont peut-être des sucreries, ou des amandes, ou quelque autre fruit. Le jeune prince, encore plus irrité par ces paroles, et excité par ceux qui l'approchoient, fit prendre le fils du marchand, lui coupa la tête, et fit mettre le feu à la maison du marchand.

Der Vergleich mit de Sacy's kurzem Auszug ergibt, daß sich die Hindustānī-Übersetzung dem persischen Texte offenbar eng anschließt. *Epicier* ist offenbar Übersetzung von بقّال, über dessen Bedeutung in Indien man oben IV, B, 2 S. 130, 1 vergleiche.

II, 4. (Hitōp. 5.) Mönch, Barbier und Kaufmann. Name der Stadt: Kantschanpūr (= Hit. Kāntschanapura); des Königs: Bīr Bikramādschīt (Hit. Wīrawikrama); des Barbiers: Nandu (fehlt Hit.); des Mönchs: Gandharp (Hit. Kandarpakētu). Über den Namen S ā d k a ṃ w ā r, den in der Akhlāq der Kaufmann führt, s. oben Kap. II, 7.

a) G e s c h i c h t e d e s M ö n c h s. „Sohn des Königs von B e n a r e s (fehlt Hit.), welcher der Herrscher von Sangaldīp (= Hit. Siṃhaladwīpa = Ceylon) war.“ — Ein S a n d e l b a u m (von 14 Tagen ist nicht die Rede); Jungfrau namens Ratan Mandscharī (= Hit. Ratnamandscharī). Ihre Perlenzähne lassen das ganze Meer aufleuchten. D e r K a u f m a n n, der Gandharp die Jungfrau begeistert schildert,

ist Mönch geworden, nicht wie im Hitōp., Kandarpakētu. — Stadt Kang Bīn (Hitōp. Kanakapattana „Goldstadt"). Die Angabe, daß Ratan Mandscharī Prinzessin ist sowie die Namen Kandarpakēli und Swarnalēkhā fehlen. Statt nach dem Reiche Sauräschtra wird Gandharp durch des Bildes Fußtritt auf den Berg Qāf geschleudert. 5

b) Geschichte des Barbiers. Ehebrecher im Haus, flieht, als trunkener Hirt heimkommt. Dieser merkt, daß Mann bei seiner Frau war. — Barbiersfrau Kesat Tscharnā[1]) (Name fehlt Hit.) teilt Hirtin mit, Buhle warte hinter Konditorladen und drohe sich zu erdolchen. — Hirt nimmt Barbiersfrau mit ins Bett, verzeiht seiner 10 vermeintl. Frau und befiehlt ihr, zu schwören, ihm künftig nicht untreu zu werden. Als sie es nicht tut bindet er sie wieder an und schneidet ihr Nase ab. — Als Hirt sieht, daß seine Frau Nase hat, legt er Gürtel um seinen Hals, und bittet fußfällig um Verzeihung[2]). — Der Barbier bittet seine Frau zweimal um Spiegel; sie reicht 15 ihm erst Nagel- (نهرنی), dann Rasiermesser. Er fragt sie, ob sie verrückt geworden sei oder Hanf-Droge gegessen habe, droht: „Ich werde Dir gleich die Nase abschneiden!" Alle Nachbarn hören es. Er wirft Messer ins Haus usw.

c) Geschichte des Kaufmanns. Er heißt Sādkamwār, 20 Zimmermannssohn, ist mit 10000000 Rupien auf Handelsreise gezogen und nachdem er in 14 Jahren sein Vermögen vervielfältigt, auf Rückreise begriffen[3]). Kommt nach Stadt Kāmrū, wo er ins Haus der Hetäre Piṇḍkī geht. Zauberstatue (پُتلا طَلسم کا) namens ʻAdschīb (arab. = Wunderbar), die an Stirn Rubin hat, 25 welcher Lampe unnötig macht. Beschließt, sich durch Raub für Kosten schadlos zu halten, da Hetäre für Nacht 1000 Rupien nimmt. Hetäre errät aus seinem Minenspiel sein Vorhaben, verläßt ihn und wartet hinter Vorhang. — Der Kaufmann muß, um vom Kōtwāl nicht gepfählt zu werden, der Hetäre seine gesamte Habe 30 ausliefern. Von der Bordellwirtin, die der Hit. erwähnt, ist nicht die Rede.

Der Schluß der Hitōpadēśa-Fassung, in welchem allen ihr Recht wird, fehlt.

Die eingeschobene Strophe des Hit. ist nicht übersetzt. 35

Die Braj-Fassung hat wieder verschiedene Züge mit der Akhlāq gemein. Der König, der in der Rahmenerzählung genannt ist, heißt Wīr Wikramāditya. Der vom Hitōpadēśa abweichende Beginn der Erzählung *b* beruht auf Mißverständnis des in Braj O vorliegenden Textes: अहीर कै घरे सो यह चरित्र देष्यो : जु 40 अहीर अपनी स्त्री सांझ समै मारि थांभ सु बांधी सो उवा स्त्री

---

1) كيسٹ جرنا.

2) S. oben Kap. IV, A, 6.

3) S. oben Kap. II, 5 ff.

मित्र संग मद् पीवत देखा कुटणी सो वात करित स्त्री बांधी : आप मतवारो सोय गयो : „Als ich mich im Hause des Hirten schlafen gelegt hatte, sah ich folgenden Vorgang. Der Hirt hatte seine Frau zur Zeit der Dämmerung geschlagen und an eine Pfoste gefesselt. Er hatte diese Frau mit einem Freunde zusammen Schnaps trinkend gesehen sich mit einer Kupplerin unterhaltend. Er fesselte die Frau. Er selbst legte sich betrunken schlafen.“ Nach Ausweis des Sanskrittextes trank der Hirt den Schnaps; „mit einem Freunde“ usw. ist also Apposition zu „er.“ Die Hss. aber, auf welche die Akhlāq und Lāl's Fassung zurückgehen, faßten es als Apposition zu „diese Frau“ und ließen darum die nun überflüssige Unterhaltung mit der Kupplerin weg. Bei Lāl lautet die der obigen entsprechende Stelle (1. Ausg. S. 95): सु व्हां देख्यौ कि वह घोस आपनी घुसायन कौं जार के साथ बतराति देखि क्रोध करि थांभ सौं बांधि मतवारौ होय सोय रह्यौ । „Dort sah ich, wie dieser Hirt, weil er seine Hirtin [d. h. seine Frau] sich mit einem Buhlen unterhalten gesehen hatte, zornig ward, sie an einen Pfosten fesselte und, da er betrunken war, einschlief.“ — In *c* hat auch die Braj-Fassung die Drohung mit der Anzeige und der auf sie unvermeidlich folgenden Todesstrafe (Lāl S. 65, 4).

II, 5. Von Sītā und Rām und seiner Schwester. Fehlt im Hitōpadēśa wie in unserm Braj-Text. Da de Sacy von dieser Erzählung eine vollständige Übersetzung gibt, so fügen wir diese unserer Übersetzung des Hindustānī-Textes bei. Wir übersetzen, wie de Sacy, auch die anschließenden Rahmenstücke, welche den Anschluß an die vorhergehende und die folgende Erzählung bilden.

Übersetzung.

Als Dūtak dem Kirtak diese Geschichte[1] erzählt hatte, sagte er: „Wie Gandharp und Sādkamwār und der Barbier aus Frauenhänden Schimpf bezogen, so auch wir von diesem Stier. Jetzt müssen wir eine List ersinnen, auf Grund deren ich in genau derselben Weise, in der ich die Freundschaft zwischen dem Tiger und dem Stier zuwege gebracht habe, zwischen beiden Feindschaft säe.“ Kirtak sagte: „Das ist ein sehr schwieriges Unterfangen! Hast Du nicht gehört, daß Sītā nichts vermochte, obwohl sie Rām's Gemahlin war?“ Dūtak fragte: „Wieso?“ Der andere sprach: „Wenn diese

Persischer Text, de Sacy, S. 245 f.: Mon frère, n'aie aucune inquiétude. De même que j'ai produit la liaison d'amitié qui est entre le Taureau et le Lion, de même aussi je ferai naître l'inimitié entre eux. N'as-tu jamais ouï raconter cette aventure dont le récit est très-long, mais a été mis en raccourci, je veux

1) II, 4.

Geschichte auch sehr lang ist, so will ich sie doch erzählen, indem ich sie abkürze.

Sītā, Rām und sein Bruder Latschhman[1]), diese drei verbrachten volle zwölf Jahre in einem Walde. Als Rāwan in Lankā davon erfuhr, entführte er Sītā aus diesem Walde. Rām aber holte sie unter gewaltigen Anstrengungen von dort wieder zurück. Der gute Ruf, in dem sie vorher gestanden, war ihr ungeschmälert geblieben. Kein Flecken war auf ihre Ehre gefallen, und er wandte sein Herz nicht im mindesten ab von der Liebe, die er für sie hegte.

Seine Schwestern aber, welche Sītā nicht ersehen konnten, hielten unter sich einen Rat, indem sie sagten: „Wir müssen irgend etwas ersinnen, was die Liebe zu ihr aus unseres Bruders Herzen entfernt."

Da erhob sich die eine von ihnen und sagte zur andern: „Siehe! Ich will Dir sogleich dieses Schauspiel bereiten[2])!" Nach diesen Worten begab sie sich ins Haus ihres Bruders. Dieser spielte gerade Tschaupaṛ[3]). Sie war kaum angekommen, so scherzte sie schon mit ihrer Schwägerin und fragte sie unter fortwährendem Lachen: „Kannst Du dich noch ein wenig darauf besinnen, wie Rāwan's Gestalt war?" Die harmlose Sītā ahnte nichts von ihren Kniffen und Pfiffen[4]), sondern sagte in ihrer Herzenseinfalt: „Rāwan hatte 10 Köpfe, 20 Augen und 100 Finger." Da sagte jene wieder: „Zeichne doch ein wenig sein Bild, damit ich sehe, wie er aussah!"

---

dire de quelle manière *Sita*, femme de *Sri-Rama*, à force de peines, le rendit roi du pays où elle étoit née. Les sœurs de lait de *Sri-Rama* ne pouvoient supporter *Sita*, qui étoit étrangère. L'une d'elles dit comment elle se proposoit de rompre l'amour de ces deux époux[5]). Alors une des sœurs (de *Sri-Rama*) se leva et dit: Je vais vous divertir. Puis elle se rendit au palais où son frère *Sri-Rama* étoit occupé à jouer au *nard* avec ses frères, dans le salon consacré à ce jeu. La sœur de *Sri-Rama* s'approcha de *Sita*, et se mit à sauter et à rire. Tout en riant, elle lui dit: *Sita*, dis-moi quelle figure a *Ravana*. *Sita* lui répondit: Reine des femmes, accordez-moi un instant[6]) pour que je donne à teter à mon fils; après quoi je reviendrai. Aussitôt elle courut au lieu où *Sri-Rama* jouoit au *nard* avec ses frères, et elle lui dit: Venez

---

1) لچهمن.

2) دیکهو ابهی میں تجهے اس کا تماشا دکهلاتی هوں.

3) S. oben S. 147, Fußn. 5. 4) مکرچکر.

5) Peut-être le texte est-il fautif ici, et faut-il traduire ainsi, en lisant بشکنید; *comment parviendrez-vous à rompre leur amour?*

6) A la lettre, si le texte n'est point fautif: *Écrivez un peu, pendant que*, &c.

Auf ihr Geheiß nahm die Untadelige ohne Argwohn und Besorgnis ein Stück Kreide [1]) und machte sich daran, eine Skizze seiner Gestalt auf dem Erdboden zu zeichnen. Da sagte das verschmitzte Weib: „Während Du zeichnest, will ich mein Söhnchen mit Milch tränken; dann komme ich wieder." Damit eilte sie davon und lief dorthin, wo Rām beim Tschaupaṛ-Spiele saß. Noch im Kommen rief sie ihm zu: „Geh doch und sieh dir mal an, womit sich deine Frau unterhält!" Mit diesen Worten nahm sie ihren Bruder bei der Hand, führte ihn dorthin, wo Sītā noch mit ihrer Zeichnung beschäftigt war, und sprach: „Sehet! Hätte sie ihn nicht angeschaut und sich mit ihm nicht eingelassen, wie käme sie dazu, sein Bild zu betrachten, das sie selbst gezeichnet hat?"

Als Rām das sah und hörte, bemächtigte sich seiner eine gewaltige Eifersucht. Er ergrimmte und rief: „Sītā! Soll ich Dich töten? doch — Du bist eine Frau, und es schickt sich nicht für einen Mann, ein Weib zu töten. Verlaß also lieber mein Haus!"

Nachdem Kirtak diese Geschichte erzählt hatte, sagte er: „Aus Liebe zu seiner Gemahlin hat Rām eine Brücke über das Meer geschlagen, hat Lankā niedergebrannt, hat die goldene Festung gebrochen und sie in schwarze Asche verwandelt und hat Rāwan erschlagen; und trotzdem hat er aus seinem Hause eine so keusche Gemahlin in einem Augenblick vertrieben, weil er sich durch ein Weib hatte täuschen lassen." Dūtak entgegnete: „Bruder, was wäre das für eine Sache, die sich durch Trug und List nicht erreichen ließe? Sītā war eine untadelige Frau; um ihres Herren Ansehen [2]) nicht zu nahe zu treten, wollte sie ihm nicht widersprechen. Wäre sie ein sittenloses Weib gewesen, so hätte sie gehandelt, wie jene Gärtnerin ihren Ehemann behandelte, indem sie vor seinen Augen den einen Buhlen hinaus ließ, den zweiten aber badete und wusch,

---

voir le divertissement de votre femme. Tandis que vous ne pouvez point vous rencontrer avec *Ravana*, vous verrez quelle est sa figure. A l'instant même *Sri-Rama* éprouva un mouvement de jalousie; il se fâcha et dit: Je vais te tuer; mais il y auroit de la honte à tuer une femme; sors donc de ma maison. O mon frère, pour l'amour d'une femme, *Sri-Rama* a jeté un pont sur la mer, a brûlé la ville de *Lanca*, a renversé un château d'or, et a tué *Ravana*, et cependant, en un seul moment (de mauvaise humeur), il a chassé cette même femme. Que ne peut donc pas produire la ruse! *Sita* étoit une excellente femme; quand elle vit la mauvaise humeur peinte sur les sourcils de son époux [2]), elle ne dit pas un

---

1) Wörtlich: „weiße Erde": سُفَيْد مِتّى.

2) آبرو; die Pariser Hs. hat أبرو; daher de Sacy's „quand elle vit la mauvaise humeur peinte sur les *sourcils* de son époux."

speiste und tränkte und ihn von ihrem Manne eine Strecke Wegs von ihrem Hause aus begleiten ließ.“ Kirtak fragte: „Wie lautet diese Geschichte?“ Dūtak sprach usw.

---

mot. Si elle eût été méchante, comme *Roup-calan*[1]), la femme du marchand de roses, elle auroit joué quelque mauvais tour à son mari.

Hier ist es ohne weiteres klar, wie der persische Text durch ungeschickte Kürzung entstellt ist, während die Hindustānī-Übersetzung ihn getreu wiedergibt. Der ausschlaggebende Zug vom Zeichnen des Bildes ist völlig weggefallen und verwandelt sich in ein müßiges Schreiben der Schwester Rām's (vgl. de Sacy's Fußnote (2)), während Sītā ihr Söhnchen tränkt und Rām durch den Anblick des Söhnchens eifersüchtig wird!

II, 6. Hirtin, Buhle und Hirt. In der Akhlāq Gärtnerin statt Hirtin. Name der Stadt: Doārak (= Hit. Dwārāwatī). Der Vorgang ist in die Nacht verlegt. Schluß: Die Gärtnerin badet und wäscht den noch ganz jungen Burschen, bewirtet ihn mit Speise und Trank, läßt ihn durch ihren Mann ein Stück Wegs begleiten und sagt zu ihm beim Abschied: „Betrachtet dieses Haus als das Eurige! Beliebt nur zu kommen, so oft es Euer Herz begehrt.“ Sonst wie Hitōp. Strophen nicht übersetzt.

Braj-Fassung: Stadt Dwārakā. Schluß: „Nachdem sie dies gesagt hatte, zog sie ihn aus dem Speicher und brachte ihn heraus, und der Hirt begleitete ihn bis an seine Tür.“[2]) — Lāl verlegt, wie Akhlāq, den Vorgang in die Nacht. Schluß: „Nachdem die Hirtin das gesagt hatte, holte sie den Sohn des Kōtwāls aus dem Speicher und sagte: „Du brauchst dich gar nicht zu fürchten. Ich lasse dich hinaus. Geh dorthin, wo Raum für dein Horn ist [d. h. wo du eine Zufluchtsstätte findest].“ So sagte sie und ließ ihn aus dem Hause.“

II, 7. Krähenpaar und Schlange. Akhl.: Schlange wohnt in Höhle der Wurzel des Baumes. Männchen brütet. Schlange frißt Junge in Abwesenheit des Männchens; Jammern des machtlosen Weibchens. „Als das Männchen die Gewalttat dieser Schlange vernommen hatte, trauerte es zwei oder drei Tage um die Jungen, weinte und jammerte beständig und kümmerte sich nicht um Speise und Trank. Sobald die im Umkreise wohnenden anderen Krähen von seinem Unglück gehört hatten, kamen sie alle herbei, legten

---

1) In der Hindustānī-Übersetzung fehlt der Name der Gärtnerin auch in der Erzählung.

2) इह कहिं वा हि कोठा मै तै काढि बाहरि लीयो । अहीर अपनै द्वार लु बाहिर पुचायो ॥

bei der Trauer ihres Lieblings[1]) Trauerkleider an und setzten sich zu ihm. Sie trösteten ihn, ließen ihn Hände und Gesicht waschen und Speise und Trank genießen, verabschiedeten sich und kehrten zurück, jedes in sein Heim.“ Die Schlange frißt nur einmal die Jungen. — Das Krähenmännchen raubt der im Harem badenden Königstochter ihre Perlenkette und trägt sie so, daß des Königs Diener es sehen, auf den Baum, auf dem es wohnt. Durch das Geschrei der Leute aufgescheucht, steigt die Schlange auf den Baum und verbirgt sich im Krähennest. Die Krähe wirft ihr die Perlenkette auf den Hals und fliegt nach einem andern Baum. Ein paar Leute steigen hinauf, finden die nach allen Seiten pfauchende Schlange, steigen furchtsam wieder von Baum und erzählen, was sie gesehen. Ein Zimmermann wird geholt, der Baum gefällt, die Schlange getötet.

Beide Strophen — 107 und 108 — sind übersetzt, außerdem eine Hindustānī-Strophe eingefügt sowie das persische Sprichwort: شبِ حامله فرداچه زاید: „Die schwangere Nacht gebiert das kleine Morgen.“ Mit beiden bestimmt das Weibchen das Männchen zu sofortigem Handeln.

Die Braj-Hs. hat von allen diesen Abweichungen vom Sanskrittext nur das Perlenhalsband statt des goldenen. So auch Lāl. Weiter wohnt auch bei Lāl die Schlange in der Wurzel des Baums.

II, 8. Hase und Löwe. In der Akhlāq Tiger[2]). Schauplatz: Der Wald Maṇḍakāran (Hit.: Berg Mandara). Tiger Dardānt (Hit. Durdānta) kommt von Berg in Wald, tötet täglich 12 Tiere, frißt aber nur eins. — „Schließlich kamen alle zusammen und faßten den Beschluß, eine kluge Person zu dem Tiger zu senden. die gehen und zu ihm sagen sollte: „Euer Magen füllt sich mit eines Tieres Fleisch; weshalb also mordet Ihr täglich ungerechter Weise so viel Tiere? Wir wollen Euch jeden Tag zu Eurer Nahrung ein Tier senden und überweisen. Damit könnt Ihr ebenso zufrieden sein, wie wir.“ Als sie untereinander diesen Beschluß gefaßt und bestimmt hatten, daß ein Schakal aus ihrer Mitte diese Botschaft überbringen sollte, da rief aus der Versammlung ein Hase: „Freunde! Ein Schakal wird das nie zu gutem Ende führen! Der wird im Gegenteil hingehen und wird Falsches über uns berichten. Denn seitdem der Tiger in diesen Wald gekommen ist, herrscht in unsern Häusern Trauer, in den Häusern der Schakale dagegen Festesjubel.“ Der Schakal wurde wütend und rief: „Wenn meine Sendung dir nicht paßt und du mich für einen Unheilstifter hältst, so geh doch selbst und bringe den Vertrag zustande!“ Da gürtete der Hase zu diesem wichtigen Geschäfte die Lenden seines Mutes [oder: Ehr-

1) Wörtlich: „Leberlappens“.

2) شیر und باگھ. S. oben S. 133, Fußn. 1.

geizes], ging zum Tiger und erwies ihm die schuldigen Ehren. Bei seinem Anblick sagte dieser: „Wo kommst Du her?“ Der Hase legte die Hände zusammen und sagte demütig: „Herr! Alle Bewohner dieses Waldes haben mich als Boten zu Euren Diensten gesandt und lassen Euch untertänigst vorstellen: „Was nützt es Ew. Majestät, daß Sie so viele Tiere töten und martern? Wir wollen mit dem Hofe einen schriftlichen Vertrag schließen, kraft dessen unfehlbar für Eurer Majestät Mahl regelmäßig ein Tier gesandt werden wird. Und diesen Vertrag wollen wir niemals im mindesten verletzen.“ Der Tiger war's zufrieden usw. „Als die Reihe an den Hasen kam, dachte dieser: „Jetzt will ich eine List ersinnen, daß aus mir kein Bissen für den Tiger wird.“ Nachdem er diesem Gedanken in seinem Herzen Raum gegeben, nahm er von seinen Kindern Abschied und machte sich weinend auf den Weg zum Tiger. Als er eine kurze Strecke gegangen war, setzte er sich am Wege nieder und begann in seinem Herzen zu überlegen: „Die Leute nennen mich klug und weise. Wenn mir nun meine Weisheit in dieser Stunde gar nichts helfen sollte, so wäre das ebenso wunderbar wie traurig.“ Er erhob sich also wieder und ging mit voller Absicht ganz langsam, bis er zu dem Tiger kam. Dieser saß da und wartete auf ihn mit des Hungers Ungeduld. Kaum ward er seiner ansichtig, so brüllte er ihn an: „Warum hast Du heute so getrödelt? Meine Frühstückszeit ist schon vorüber, und ich bin ganz kraftlos vor Hunger!“ In gewaltiger Angst stammelte der Hase: „Wenn Majestät mich nicht dafür bestrafen wollten, so hätte ich eine untertänigste Meldung zu machen.“ Der Tiger erwiderte: „Sag' schnell, was Du zu sagen hast!“ Der Hase sprach: „Ich war auf dem Weg hierher, als ich mit einem Tiger zusammentraf. Dieser verfolgte mich: ich floh vor ihm und rief ihm zu: „Weißt Du denn nicht, daß Dardānt dieses Landes König ist? Ich bin seine Mahlzeit. Wer bist Du, daß Du mich fressen willst? Hast Du denn gar keine Angst vor dem König und fürchtest Du dich nicht vor ihm?“ Da sagte er: „Dardānt — was ist das für ein Ding? Und wie käme er zu solcher Stärke, daß er's wagen dürfte, mit mir zu kämpfen und in diesem Wald zu wohnen? Ich will dich darum laufen lassen. Geh hin und teil's ihm mit!“ — Schutzherr der Armen! Ich habe Euch die Nachricht überbracht. Das weitere zu tun steht in Eurem Belieben.“ — Als der Löwe sein Spiegelbild gewahrt, brüllt er in den Brunnen und vernimmt aus diesem den Widerhall. —

Strophe des Hitōp. nicht übersetzt. — Auch nach der Braj-Hs. O brüllt der Löwe in den Brunnen, und sein Gebrüll hallt wider. Bei Lāl fehlt dieser Zug. Im übrigen hat weder die Handschrift noch Lāl eine der Abweichungen der Akhlāq vom Hitōpadēśa.

II, 9. Von dem Lehrer und dem Schüler.

Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. Es gibt einen Ort, welcher Lakhnautī heißt. In diesem lernte ein Schüler bei einem Lehrer Lesen. 5 Der Schulmeister aber war ein Opiumesser. Wenn das Opium zu wirken begann, so kam der Schlaf über ihn, und er schlummerte ein. Wenn ihn nun in diesem Zustand jemand anredete oder sein Schüler ihn nach einem Worte seines Lesestückes fragte, so geriet er stets in Zorn, verprügelte den Schüler gehörig und sagte: 10 „Alberner Bengel! Zuerst soll man in der Schule ein gesittetes Betragen lernen, weil einem dies vielfältigen Nutzen bringt!"

Kurz, Tag für Tag schärfte er dem Schüler stets diese selbe Lehre ein, indem er sagte: „Wenn Du noch einmal ohne gefragt zu sein ein Wort an mich richtest oder mich aus dem Schlafe 15 weckst, so haue ich Dich so lange, bis Du tot bist." Der Schüler gelobte Besserung und versprach, nie wieder so etwas zu tun.

Eines Tages, als es schon dunkel war, hatte der Lehrer eine Lampe vor sich hingestellt und erteilte demselben Schüler Unterricht im Lesen. Während dabei wieder der Opiumrausch über ihn kam, 20 sank der Zipfel seines Turban's auf die Flamme der Lampe herab, und der Turban fing Feuer. Als sich ihm die Glut bemerkbar machte, fuhr er empor und rief dem Schüler zu: „Gemeiner Kerl! Du hattest gesehen, daß mein Turban brannte; warum hast Du mich nicht geweckt?" Nach diesen Worten verabreichte er ihm eine 25 gehörige Tracht Prügel. Der Knabe weinte bitterlich und sprach: „Ihr selbst hattet es mir doch verboten, Euch zu wecken, während Ihr schliefet, und hattet mir gesagt, ich dürfe mich, ohne gefragt zu sein, nicht in die Rede älterer Leute mischen, weil dies eine Ungezogenheit sei. Das ist der Grund, weshalb ich Euch nicht 30 geweckt habe."

Da sprach der Lehrer: „Keine Stärke und keine Macht . . .[1])!

De Sacy, S. 244 (Auszug): Un maître, fort adonné à l'usage de l'opium, tomboit souvent dans le sommeil, et dans l'espèce d'ivresse qui est la suite de l'usage immodéré de l'opium. Dans cet état, il 35 ne pouvoit pas supporter que ses écoliers le réveillassent en lui faisant des questions; il le leur avoit sévèrement défendu, et avoit menacé de coups ceux qui transgresseroient ses défenses. Un jour, comme il avoit une lampe devant lui, et qu'il donnoit une leçon à ses écoliers, il s'endormit profondément; et sa tête s'étant penchée 40 en avant vers la lampe, le feu prit à sa barbe blanche, qui fut consumée en un instant. Réveillé en sursaut par cette aventure, il se plaignit amèrement de ce que les écoliers ne l'avoient pas averti. Vous nous avez appris, lui dirent-ils, que rien n'est plus malséant

---

1) Zu ergänzen: „ist, außer bei Gott".

Das hatte ich nicht verboten, daß jemand, in dessen Gegenwart einem andern Schaden droht, diesen benachrichtigt, sondern sitzen bleibt und ruhig zusieht. —

---

que de parler en présence des personnes auxquelles on doit du respect, à moins qu'on ne soit interrogé[1]). 5

Schluß des Rahmens. S. oben Bd. 74, S. 101, § 8.

III, 1. Vögel und Affen. Ort: „Pākaṛ (Ficus infectoria) an einem Bach (Hit. Śālmalī = Salmalia malabarica an der Narmadā). Ein Affe (Hit. Affenherde). Junge statt Eier. — Strophe (6) übersetzt. 10

Braj-Fassung: „Am Ufer eines Flusses" (Lāl: am Ufer des Flusses Narmadā) auf Saibal (= Skr. Śālmalī). — 1 Affe (ebenso Lāl). — Eier und Junge (Lāl: Eier).

III, 2. Esel im Tigerfell. Vgl. oben, Kap. IV, B, 4. Da diese Erzählung in der Akhlāq stark abweicht, geben wir die vollständige 15

Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. In der Stadt Dēbāpūr lebte einst ein Wäscher Pāras Nāth[2]). Zufällig bildete sich auf dem Rücken seines Esels ohne besondere Ursache, etwas wie eine Wunde. Da setzten ihm die Krähen mit ihren Schnäbeln dermaßen zu, daß der 20 Esel ganz zerschunden ward, bis er schließlich nicht mehr fraß noch trank und dadurch völlig von Kräften kam. Der Wäscher sah, daß die Krähen seinen Esel töten würden, wenn dessen Rücken noch weitere zwei oder drei Tage unbedeckt bliebe, und darum sagte er zu seiner Frau: „Gib mir ein Tuch, wenn Du eins hast; ich will 25 seine Wunde zudecken." Sie antwortete: „Seit langer Zeit liegt in unserem Hause ein Tigerfell unbenutzt herum; wenn dir's recht ist, so will ich dir's holen. Das kannst du ihm über seine Lenden werfen." Da freute sich der Wäscher und band es dem Esel zum Schutze seiner Wunde auf den Rücken, und von Stund' an sah 30 dieser ganz wie ein Tiger aus. Darauf verließ der Esel das Haus und fing wieder an, zu fressen, indem er auf den Feldern weidete.

Sobald die Leute seine Gestalt sahen, welche ganz der eines Tigers glich, hielten sie ihn wirklich für ein solches Raubtier. Sie verließen allenthalben ihre Häuser und flüchteten. Als der Esel 35 die Felder der Bauern frei von den Feldwächtern fand, fraß er sich alle Tage gehörig voll und wurde groß und fett. Der Zufall wollte es, daß eines Tages auf einem Felde ein Hirsch graste[3]);

---

1) De Sacy fügt hinzu: Je me rappelle avoir lu cette fable quelque part. Je ne sais si c'est dans l'*Anvari Sohaili*, ou dans le *Gulistan*, ou le *Bostan* de Saadi. 2) = Sanskrit *Pārśvanātha*, ein Jaina-Name.

3) de Sacy, S. 247: Cette fable est chargée, dans la traduction Persane, de circonstances qui ne sont point dans l'original. On y voit une Biche par-

der hielt ihn für einen Tiger und wollte vor ihm fliehen. Aber der Esel sagte zu ihm: „Hab' nur keine Angst! Ich bin ja gar kein Tiger! Ich will mit dir Freundschaft schließen." Da überzeugte sich der Hirsch, daß er wirklich keinen Tiger, sondern nur 5 einen Esel vor sich hatte; und kurz und gut, die beiden wurden Freunde. Von da ab wich bei Tag und bei Nacht keiner von des andern Seite und sie fraßen in aller Gemütsruhe, ohne daß jemand sie zu stören wagte, den Leuten ihre Felder kahl. Frei von Banden streiften sie umher, wo es ihnen beliebte.

10 Eines Tages, als sie nach Herzenslust weideten, führte sie der Zufall in eine Saat, welche besonders frisch und grün und saftig war. Darum saß auch ein Bauer dabei, um sie zu bewachen. Als dieser den Esel in seiner Tigerähnlichkeit erblickte, dachte er: „Das ist ein Tiger"; und aus Furcht vor ihm kroch er in eine 15 Furche des Feldes und versteckte sich in ihr. Die beiden aber machten sich in aller Seelenruhe daran, auf seinem Feld zu grasen. Auf einmal stieß der Esel, weil es ihm zu wohl wurde, einen Schrei aus. Als der Hirsch seine abscheuliche Stimme vernahm, hörte er auf, zu grasen, und wandte seine Ohren ab. Der Esel 20 fragte ihn: „Lieber Freund, warum hörst Du auf, zu weiden, stehst da und sagst kein Wort?" Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Was geht's Euch an, was ich tue? Kümmert Euch doch um Eure Angelegenheiten!" Da beschwor ihn der Esel bei seinem Haupte und sprach: „Bruder, sprecht die Wahrheit! Was hab' ich Euch 25 zu Leide getan, daß es Euch in solche Aufregung versetzt?" Der Hirsch erwiderte: „O Freund! Deine süß melodische Stimme hat mein Herz vollkommen bezaubert. Wie Liebeslust zog es an meinen Augen vorüber. Wie schön! Du hast jetzt eine so liebliche Weise gesungen, daß der Pfeil der Lust mir mein Herz[1]) von einem Ende 30 zum andern durchbohrt hat." Der Esel sagte: „Bruder! Es war mir bis zu dieser Stunde völlig unbekannt, daß auch Ihr im völligen Besitze musikalischer Bildung seid. Sonst hätte ich Euch schon oft einen Ohrenschmaus bereitet. Gut denn! Was geschehen ist, ist geschehen. In Zukunft soll's anders werden. Ich werde Euch 35 jederzeit etwas vorsingen. Vernehmet, mein Freund! Ich bin in der Welt schon weit herumgekommen; aber nirgends habe ich jemand gefunden, der für diese meine Kunst Verständnis gezeigt hätte und dem ich darum meine Virtuosität hätte vorführen können." Wieder beschwor ihn der Hirsch und fragte ihn: „Gesteh einmal, 40 wer dein Lehrer gewesen ist!" Der Esel sagte: „Früher verkehrte

---

tageant le déguisement de l'Ane, et vivant, comme lui, à discrétion dans les terres cultivées, grâces à l'effroi que leur déguisement inspire aux laboureurs. Le son d'une flûte attire l'attention de la Biche; l'Ane s'en aperçoit, et, instruit de son goût pour la musique, il veut lui faire voir ses talens, en lui répétant des airs qu'il a appris autrefois, dit-il, des grenouilles. Là-dessus, malgré les sages avis de la Biche, il se met à braire, et rompt ainsi le charme qui faisoit sa sureté et celle de la Biche.

1) Wörtlich: meine Leber.

ich viel am Ufer eines Flusses, wo eine große Menge Frösche der Ausübung ihrer Sangeskunst lebten. Von denen habe ich unter schweren Mühen diesen Ausdruck der Leidenschaft erlernt." Als der Hirsch das hörte, mußte er herzlich lachen und sprach: „Dann ist's freilich kein Wunder! Wenn Ihr in solcher Meister Diensten gestanden habt[1]), so mußtet Ihr's zu solch vollkommener Meisterschaft bringen. So Gott will, werde ich Euch in aller Ruhe lauschen, wenn wir zu Hause sind." Der Esel entgegnete: „Wenn Ihr mir zu Hause geneigtest Euer Ohr leihen wollt, Herr Bruder, so will ich Euch aus freiestem Herzen singen und Euch die allerfeinsten Kehrreime[2]) zu Gehör bringen. Wenn's aber gleich sein müßte, so könnte ich Euch auch jetzt ganz leise etwas vorsingen." Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Lieber Freund! Wenn Du jetzt singst, so wirst Du selbst den Vorhang lüften, der dein Wesen verhüllt." Der andre sprach: „Der Sänger haucht seine Seele aus, während der Hörer sich's bequem macht. Du lauschst, dieweil ich singe. Was soll denn dabei Schlimmes sein?" Da wurde der Hirsch deutlicher und sagte: „Für dich kann's nicht gut ablaufen, wenn Du jetzt deine Stimme hören läßt." Der Esel aber hatte kein Fünkchen Witz, um diesen deutlichen Wink zu verstehen; im Gegenteil, er dachte in seiner Dummheit: „Wenn ich mich nicht hören lasse, so wird er mich für einen Lügner halten." Er tat also sein Maul auf und brüllte aus Leibeskräften. Da verzichtete der Hirsch auf seine Gesellschaft und machte sich davon. Der Bauer dagegen, welcher still in seinem Graben gelegen hatte, freute sich mächtig, als er seine Stimme hörte, und merkte, daß er einen Esel vor sich hatte. Er nahm einen Knüttel, lief herbei, und indem er ihn wacker schwang[3]), versetzte er dem Esel vier bis fünf solche Hiebe, daß diesem der Kopf barst und der Schädel zerstiebte. —

Die Braj-Fassung schließt sich dem Hitōpadēśa an. O enthält eine inhaltliche Besserung. Vgl. Text und Übersetzung von O B im Anhang.

III, 3. Von einem Barbier und seinem verhurten Weibe. Zu dieser Erzählung vgl. oben Kap. IV, B, 2, S. 130.

Übersetzung.

Ich habe gehört, daß in irgendeiner Stadt ein Barbier wohnte. Dessen Frau war sehr schön von Gestalt, aber eine große Hure. Tag und Nacht wandelte sie beständig auf schlimmen Wegen, nahm sich ihres Herren Rede niemals zu Herzen und ließ nicht ab von ihrem bösen Wandel. Obwohl er sie häufig ermahnte, so machte dies auf ihr Gemüt keinerlei Eindruck.

1) d. h. „ihr Schüler wart".

2) دُھرپد, Anfangsstrophe eines Liedes, die als Kehrreim wiederholt wird.

3) oder, auf den Esel bezogen: umherjagte.

Als er sah, daß er keine Gewalt mehr über sie hatte, so wußte er sich nicht anders zu helfen, als daß er sein Haus verließ und wanderte, bis er in ein Dorf kam, dessen Vorstand er seine Aufwartung machte. Der Vorstand fragte ihn, wer er sei, wie er 5 heiße, und in welcher Absicht er gekommen. Der Barbier sagte: „Beschützer der Armen! Der Kaste nach bin ich ein Barbier. Mein Name ist Pargōtam. Ich habe mein Haus verlassen, um einen Dienst zu suchen. Jetzt aber ist es mein Wunsch, mich in Eurem Dorfe anzusiedeln, wenn Ihr mir die Erlaubnis dazu gebt." Der 10 Vorstand erwiderte: „Es trifft sich gut, daß Du mich aufgesucht hast. Ich brauchte gerade einen Barbier. So laß dich also jetzt bei mir nieder. Ich will dafür sorgen, daß Du hier deinen Unterhalt findest." Der Barbier sagte: „Mit der Ansiedelung Eures Sklaven, o Herr, ist freilich eine Unzuträglichkeit verbunden. Wenn 15 Ihr diese übersehen wollt, so könnte ich in Eurer Nähe bleiben." Der andere fragte: „Worin besteht sie?" Er sprach: „Hoher Herr! Die Frau meiner Wenigkeit ist eine Übeltäterin und zerquetscht den Männern die Hoden." Der Vorstand war darüber sehr erstaunt und fragte: „Wie führt sie denn diese unanständige Handlungs- 20 weise aus?" Der Barbier sagte: „Meine Frau ist sehr anmutig. Sie zieht ein schönes Kleid an, stellt sich vor die Tür und wartet und erregt aller Männer Begier nach ihren Reizen. Jeden aber, welcher nach ihr verlangt, führt sie in ihr Haus. Wenn der Mann nun ganz beschäftigt ist, so benutzt das verschmitzte Weib seine 25 Unachtsamkeit und führt seine Absicht aus."

Als der Vorstand das hörte, freute er sich sehr; denn auch er war durch die Hand seiner Frau in diese Krankheit verstrickt. Darum sagte er: „In diesem Orte wohnen allerlei lasterhafte Burschen und Hurensöhne, welche immer ihr Auge auf fremde 30 Frauen haben. Wenn Du deine Frau hierher bringst und sie bei dir behältst, so wird sie es dahin bringen, daß diese Übeltäter hier völlig ausgerottet werden." Der Barbier willigte ein, und der Vorstand gab ihm einige Rupien zur Wegzehrung und entließ ihn.

Der Barbier holte seine Frau und siedelte sich in dem Dorfe 35 an. Sobald er sein Haus verließ, erzählte er allen Männern von jener Naturanlage seiner Frau, und sobald er wieder nach Hause kam, sagte er zu ihr: „Gutes Weib! In was für ein Land sind wir geraten! Und ein wundersames Dorf ist dies! Die hiesigen Männer sind nämlich Eunuchen."

40 Einige Tage danach gürtete seine Frau ihre Lenden wieder zu dem altgewohnten Liebesspiel. Verschiedene Jünglinge, welche in jener Einbildung befangen waren, sagten untereinander: „Die verbuhlte Frau des Barbiers hat ihr Netz für das Wild aufgestellt. Was er erzählt hatte, das hat sich vor aller Augen als wahr er- 45 wiesen." Der klügste von ihnen aber sprach: „Aufgepaßt, Freunde! Daß ja keiner jemals zu diesem Weibe geht! Denn es bringt die Männer in der bewußten Weise um." Aber einer unter ihnen

sagte: „Hinter dieser Geschichte scheint mir nichts zu stecken als eine Gemeinheit des Barbiers. Wenn Ihr Euch ein so liebliches Weib entgehen laßt, so wird Reue darüber in Eure Herzen einziehen und darin bleiben bis an den jüngsten Tag." Auf diese Worte entgegneten sie alle: „Du hast Recht! Aber geh' du selbst zuerst hin und versuch's!" Er sprach: „Famos! Daran soll's nicht fehlen! Ich selbst will zuerst gehen. Doch müßt ihr mir dabei einen Dienst erweisen! Ihr sollt nämlich einen reichlich langen Strick nehmen, mir das eine Ende um die Hüften binden, das andere in eure Hände nehmen und draußen warten. Dann gehe ich zu ihr. Sehe ich dann, daß die Sache schief geht, so schreie ich, und ihr zieht mich schleunigst heraus!"

Als der Tag vergangen und die Nacht gekommen war, banden sie jenem Jüngling einen festen Strick um die Hüften und sagten zu ihm: „Jetzt kannst Du ohne Besorgnis gehen; wir warten hier."

Nachdem er in's Haus gegangen, sich zu ihr gesellt hatte und ganz mit ihr beschäftigt war, ließ die Frau, welcher jene falsche Vorstellung im Herzen saß, ihrer Hand freien Lauf, indem sie dachte: „Ich will doch sehen, ob das, was mein Mann mir gesagt hat, Lüge oder Wahrheit ist!" Kaum aber berührte ihre Hand den Jüngling, so sprang er auf und begann zu schreien: „Schnell, Freunde! Zieht! Sonst ist's um mich geschehen!" Sobald seine Freunde sein Rufen vernahmen, zerrten sie von draußen. Als aber der Jüngling gezogen wurde und fortwährend gegen die Wände stieß, langte er schier besinnungslos draußen an. Seine Freunde gewahrten, daß seine Hände und Füße stark zerschunden waren und daß sich die Haut seines Leibes durch das Schleifen auf der Erde gelöst hatte und ihm das Blut vom Kopfe rann. Als sie ihn in diesem Zustand erblickten, waren sie ganz entsetzt und aufgeregt und fragten ihn: „Erzählt! Was ist Euch zugestoßen?" Er antwortete: „Was der Barbier berichtet hatte, war alles andere als eine Lüge. Nur weil mir noch einige Lebenstage beschieden waren, bin ich glücklich ihren Händen entronnen. Auf „Lieb' und Lust" verzichte ich hinfort! Bringt mich schnell nach Hause!"

Da stützten ihn seine Freunde mit ihren Händen unter seinen Achselhöhlen und führten ihn in sein Haus.

Als sein Vater den Sohn in diesem Zustand erblickte, fragte er: „Was ist mit ihm geschehen?" Die Freunde sagten: „Wir alle jagten einem Wilde nach. Ein Hindernis brachte ihn zu Falle. Er hat sich verletzt; wir sind ratlos, aber uns trifft keinerlei Schuld."

Der Barbier erfuhr gleichfalls irgendwie von dieser Geschichte, und als der Morgen kam, begab er sich in jenes Jünglings Wohnung und ließ seinen Spiegel sehen[1]). Des jungen Mannes Vater sagte: „Es ist gut, daß Du ungerufen gekommen bist; ich war ohnedies

1) Die Barbiere ziehen umher und zeigen einen Spiegel, um dadurch ihre Dienste anzubieten.

gerade willens, Dich holen zu lassen. Mein Sohn verfolgte gestern ein Wild; ein großes Hindernis brachte ihn zu Falle. An Händen und Füßen und am Kopfe hat er sich stark verletzt. Verlange an Rupien, soviel Du willst, Du sollst sie haben! Nur mach' Dich 5 gleich an seine Heilung!" Da ließ er sich von dem Vater Rupien zahlen, soviel sein Herz begehrte, gab dem Sohn irgend ein Heilmittel und kehrte nach Hause zurück.

Nach diesem Abenteuer aber ging seine Frau in sich, und die beiden verbrachten ihr ganzes Leben in Freude und Zufriedenheit.

10 **III, 4.** a: Flamingo, Wandersmann und Krähe. — Ob „Flamingo" oder „Schwan" oder „Gans" oder ein andrer ähnlicher Wasservogel gemeint ist, läßt sich nicht sagen, da *haṃsa* (Akhlāq *haṃs*) das alles bedeutet. — In der Akhlāq fordert der *haṃs* zunächst die Krähe auf, den Wanderer zu beschatten. Diese antwortet ihm, er möge 15 sich den Himmelslohn, der auf solche Hilfe stehe, nur selbst verdienen. Im übrigen wie Hit. — Die Braj-Bearbeitung hat den Zusatz nicht. — Vgl. zu Pañcākhyānavārttika Nr. 20 (Das Pañcatantra, S. 143). — Im Hitōpadēśa schließt sich unmittelbar die Erzählung 4 b „Wachtel, Hirt und Krähe" an. An ihre Stelle ist, durch ein kurzes 20 Rahmenstück getrennt, in der Akhlāq die Erzählung

III, 5. „Von einem gemeinen Menschen und einem Sūfī[1]) und einer Hirtenfrau" getreten.

Übersetzung.

Man hört, daß irgendwo ein gemeiner Mensch niedrigen Ur- 25 sprungs seines Weges dahinging und von ohngefähr mit einem Sūfī zusammentraf. Dieser fragte ihn: „Wohin gehst Du, guter Freund?" Der Gefragte gab zur Antwort: „Ich will nach Gudscharāt und von dort nach Udschain[2]) gehen." Der Sūfī sprach: „Wenn Ihr erlaubt, so will ich mit Euch wandern. Denn auch ich muß dorthin gehen." 30 Der andere sagte: „Herzlich gern! So es Gott, dem Höchsten, gefällt, will ich dich gesund und wohlbehalten an das beabsichtigte Ziel deiner Reise bringen." Da versah sich der Sūfī mit etwas Reisegeld und machte sich mit dem Mann auf den Weg.

Das Brot der Sonne gelangte in den Ofen des Westens und 35 die Nacht zog den Schleier der Finsternis über ihr Antlitz. Da gingen die beiden in ein Dorf und rasteten im Laden eines Kaufmanns. Eine Hirtin kam dazu, welche einen Krug mit Quark auf dem Kopfe trug, und sagte zu den beiden: „Mein Haus ist weit entfernt von hier. Wenn es Euch beliebt, so bleibe ich die Nacht 40 über hier und gehe dann weiter." Die Männer sagten: „Uns soll's recht sein! Das macht keinerlei Schwierigkeit; denn es ist reichlich Platz vorhanden. Gib uns deinen Quarkkrug zur Aufbewahrung, und dann kannst du hier schlafen! Denn hier gibt's viele Hunde; es möchte sonst geschehen, daß sie Dir deinen Quark wegfressen."

1) S. oben Bd. 74, S. 99. 2) Sanskrit Udschdschayinī.

Da übergab ihnen die Hirtin ihren Krug und schlief ein. Als es aber Mitternacht geworden war, stand der gemeine Mensch auf, verzehrte den Quark, der sich im Kruge befand, strich ein wenig davon dem Sūfī an Mund und Hände und legte sich mäuschenstill wieder schlafen. 5

Am Morgen erhoben sich alle drei. Da sah die Hirtin, daß der Quark aus ihrem Krug verschwunden war. Sie schlug ihr Haupt und sah den beiden andern ins Gesicht. Bei genauem Hinsehen bemerkte sie, daß an Mund und Händen des Sūfī Quark klebte. Ohne viel zu fragen packte sie noch im Aufstehen den Sūfī 10 beim Barte, bearbeitete ihn gehörig mit ihren Füßen und schrie: „Du und kein anderer hast meinen Quark gegessen!" Und indem sie ihren Krug zerbrach, stülpte sie ihm dessen Hals auf den seinen, zerrte den Mönch auf den Markt und stellte ihn da aus. —

Diese Erzählung findet sich mit ganz geringen Abweichungen 15 in der erweiterten Braj-Fassung (B) des Hitōpadēśa, wo sie aber nicht, wie in der Akhlāq, 4^b [in B 5^b] ersetzt, sondern hinter 4^b eingeschoben ist. Vgl. Das Pañcatantra S. 56, III, 5^c. Text und vollständige Übersetzung in „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage 20 am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern, Breslau, Marcus 1916, S. 45 und S. 54. Das Pañc. S. 56, Fußnote 1 ist zu lesen: „सोफी = صوفی." In dem Auszug auf derselben Seite und in der Übersetzung S. 54 der Festschrift für Kuhn ist überall für „Wanderer" einzusetzen „Sūfī" und „Bäuerin" für „Bauer" [1]). Im 25 übrigen vgl. oben S. 135.

III, 6. Wagner, Wagner's Frau und Buhle. Akhlāq Töpfer statt Wagner. Stadt: Badāūn (Hit.: Jauwanasrīnagara); Töpfer Narōttam (Hit. Mandamati). Seine Frau unkeusch und sehr zänkisch. Obwohl seine Verwandten ihn auf Untreue aufmerksam machen, 30 glaubt er nicht. Zufällig muß er ins Dorf ihres Vaters gehn; empfiehlt ihr, das Haus gut gegen Diebe zu bewachen. Unter Jammern und Weinen entläßt sie ihn, holt sich aber, sobald er gegangen, den ersten besten stämmigen Burschen. Er kehrt nach kurzer Zeit um, weil er denkt, sie könne aus Trennungsschmerz 35 Selbstmord begehen. Da er Tür verschlossen findet, schließt er, daß Fremder im Haus, gelangt durch Spalier hinein und kriecht unter's Bett. Sie hat ihn gehört, blinzelt ihrem Buhlen zu und sagt: „Du hattest mich deiner Treue versichert; hüte Dich, jetzt treulos zu werden! Du kennst unsere Abmachung. Ich hatte dir 40 gesagt, du sollest, da mein Mann nicht daheim, unser Haus zwei bis drei Tage bewachen. Dafür hatte ich dir einen Strauß duftiger Blumen aus meines Gatten Garten versprochen, hatte aber sogleich widerrufen und hinzugefügt, daß du, wenn du Geld verlangen

1) पटेलन, wörtlich: „die Frau eines Ortsvorstandes".

solltest, keinen Heller erhältst. Du hattest als Lohn erbeten, eine Zeitlang während der Nacht am Fuße meines Bettes weilen zu dürfen unter der Bedingung, daß du nach nichts greifst, was meinem Mann gehört." Er beteuert ihr, daß sie keinerlei Grund zur Furcht habe, daß er weit in der Welt herumgekommen, ihm aber ein so keusches Weib noch nicht begegnet sei. Sie fragt ihn, weshalb das Bett so wackle. Er sagt, er bewege es, weil er ein Geräusch gehört habe und einem etwaigen Eindringling zu verstehen geben wolle, daß der Wächter wache. Auf ihre Aufforderung hin verstärkt er die Bewegung, bis ein Bettfuß bricht. Da stützt der Ehemann mit eigener Hand das Bett bis zum Morgen. Dann umarmt er den Burschen, fleht hundertfachen Segen auf ihn und seine Eltern herab und wünscht, daß Gott ihm mit gleichem Maße seine Treue vergelte, lobt ihn, beschenkt ihn mit einigen Rupien und entläßt ihn. Darauf fällt er seiner Frau zu Füßen, preist sie und wünscht ihr, daß Gott ihr mit gleichem Maße vergelte, wie sie seines Bartes Ehre gewahrt habe. Sie beteuert ihre Treue und fleht, es möge ihr vergönnt sein, dauernd mit ihm zu leben, um dadurch Ruhm in beiden Welten zu erlangen.

Von den fünf Strophen des Hitōp. (25—29) ist keine übersetzt.

III, 7. Von König Madanpāl Sārang[1]).

Übersetzung.

Man erzählt, daß einst König Madanpāl sein ganzes Heer und seine mächtigen Bergen gleichenden Elefanten nahm und eine Festung belagerte. Sechs Monate verharrte er im Kampfe; aber so sehr er sich bemühte, sie zu nehmen: es wollte ihm nicht gelingen. Da er sich nicht zu helfen wußte, sagte eines Tages sein Kanzler Sainākarn, welcher sehr weise war, zu ihm: „Majestät! Das Heer ist umsonst aufgeopfert, und keinerlei Vorteile haben wir errungen. Wir müssen jetzt eine List anwenden, welche in kurzem die Festung in unsere Hand bringt, ohne daß das Heer dabei zu Grunde geht."

Der König sagte: „Wenn es deiner Klugheit und Weisheit gelingt, das Heer vor der Vernichtung zu bewahren und die Festung schnell in meine Hand zu bringen, so schenke ich Dir Reichtum und verleihe Dir das Kommando über sie."

Da freute sich der Kanzler und ließ drei Leute kommen, einen Pferdewärter, einen Elefantenwärter und einen Koch. Diese drei unterrichtete er in mancherlei Weise in den Mitteln der Kundschaft und des Trugs, spendete ihnen reichlich Geschenke und Ehrenbeweise und sandte sie dann in die Festung mit der Weisung, sie zu überlisten. Die drei Männer verkleideten sich als Mönche und gelangten durch irgend eine List in die Festung.

---

1) In den einleitenden Worten wird er in der Erstausgabe als Herrscher von Narkstān (نرکستان) bezeichnet. Die Ausgabe von 1842 liest ترگستان Targistān, die von 1284 H. ترکستان, was wohl Turkistān zu lesen ist.

Nachdem sie sich einige Tage in ihr aufgehalten hatten, änderten sie ihre Kleidung, nahmen jeder in seinem Gewerbe Dienst am Hofe des dortigen Königs und verwalteten ihre Ämter, immer mit Leib und Seele[1]) sich beeifernd und nicht nachlassend in ihrer Tätigkeit und Rührigkeit. Als die Vorgesetzten in der Festung die Dienstfertigkeit und den Eifer bemerkten, welche die drei bei jedem Geschäft entwickelten, erwirkten sie es, daß der eine zum Hofküchenchef, der zweite zum Stallmeister ernannt und daß dem dritten die Obhut über das Elefantenhaus anvertraut wurde. So weit ging das Vertrauen, welches alle Vorgesetzten zu ihnen hatten, daß sie untereinander sagten: „An unseres Königs Hofe gibt es keinen, welcher so tätig und so wohlgesinnt wäre, wie diese drei.“

Als die drei aber sahen, daß die Bewohner ihnen völlig vertrauten, so kamen sie ganz unter sich an einsamer Stelle zusammen und sagten: „Wir wollen den Auftrag, um dessentwillen der Kanzler uns hierher gesandt hat, nun ausführen und zwar in der Weise, daß wir in der übernächsten Nacht die Menschen und Pferde und Elefanten vergiften und uns dann davon machen.“ Darauf gab der Stallmeister allen Rossen mit den Schminkbohnen[2]) Gift zu fressen, der Küchenchef mischte Gift unter alle Speisen, und der Aufseher über das Elefantenhaus ließ gleichfalls unter die Futterrationen aller Elefanten Gift mengen, und alle ohne Ausnahme, welche diese vergifteten Speisen und Bohnen und Futterrationen verzehrten, mußten sterben.

Als nun die drei in dieser Weise ihren Auftrag ausgeführt hatten, verließen sie miteinander die Festung, kehrten zu ihrem Heere zurück und meldeten dem Kanzler ihre Ankunft mit dem Hinzufügen, daß sie den Zweck, umdessentwillen er sie ausgesandt habe, erreicht hatten.

Der Kanzler ging zum König und sagte: „Majestät! Euer Glück hat Eures Sklaven List mit Erfolg gekrönt.“ Kaum hatte der König diese gute Nachricht vernommen, so zog er mit seinem Heere, von Furcht befreit, in die Festung seiner Feinde ein; und das ganze feindliche Heer war durch die Bemühung dreier Männer gestorben.

III, 8. Rādschpūt und König. Name des Königs: Manḍūk (Hitōp.: Śūdraka); des Rādschpūten: Bīrbal (Hit. Wīrawara). Der erste Satz der Hitōp.-Erzählung fehlt. Bīrbal behält von seiner Tageslöhnung, soviel er für seine Tagesausgaben braucht. • Das andere verteilt er im Namen heiliger Männer[3]). Die Sendung Bīrbal's erfolgt bei schwerem Gewitter. Der König nimmt eine Lampe und steigt in den Hof hinab. Bīrbal fragt König, weshalb

1) Wörtlich: „mit Herz und Seele“.

2) In Indien als Pferdefutter verwendet.

3) گسیاں کے نام پر.

er weint; der König sagte: „Irgendwo weint ein Weib so schmerzlich, daß seine klagende Stimme in meinem Herzen ein Feuer entfacht hat, durch dessen Rauch meinen Augen Tränen entströmen.“ Bīrbal, dem König ungesehen folgt, findet Weib nach langen Suchen. Sie sagt: „Ich bin die Lebensdauer[1]) des Königs dieses Reiches“ usw. Das Opfer des Sohnes muß vor Sonnenaufgang dargebracht werden, da sonst König zu dieser Zeit sterben muß. Wird es dargebracht, so verlängert es des Königs Leben um hundert Jahre. Bīrbal's Frau ermutigt diesen zu dem Opfer; aber ihre Mutterliebe läßt sie dermaßen weinen, daß ihr und ihres Kindes Leib von ihren Tränen überströmt wird. Im Tempel erbittet er sich die Erlaubnis von seinem Sohn, diesen zu opfern. Beim Anblick der drei Leichen weint der König so, daß in seinem Tränenstrom die Göttin samt dem Tempel zu versinken drohen. Als der König sich opfern will, begibt sich die Dēbī[2]) auf dessen Bitte hin, die Toten wieder zu beleben, zu Gott und erbittet von diesem die Wiedererweckung derselben. Der König stellt sich zornig und fragt Bīrbal, weshalb er über die Sendung nicht Meldung erstatte. Darauf meldet dieser, er habe lange gesucht und gerufen; das Weib aber habe nicht geantwortet; er habe keine Ahnung, wohin es gegangen sei. Schluß: „Als der König diese Worte vernahm, füllten sich seine Augen mit Tränen, und er sprach: „Freigebigkeit, Mut und freudige Hingabe des eigenen Lebens, diese Zeichen, welche den Kaisern und Königen geziemen, die habe ich alle an dir gefunden. Meine Zunge reicht nicht hin, dich zu preisen.“ Und all das Gute und Treffliche, das er von ihm in der Nacht mit seinen eigenen Augen gesehen hatte, das alles erzählte er seinem Gefolge, zog Bīrbal an seine Brust, gab ihm ein Ehrenkleid, schenkte ihm eine sehr große Summe Geldes und gewährte ihm Anteil an der Regierung seines Reiches.“

Von den Strophen des Hit. ist nur die 100. übersetzt[3]), aber eine Hindustānī-Strophe eingefügt.

Braj-Fassung: König Samudrak, Rādschpūt Wīrbal und Bīrbal.

III, 9. Von dem Barden Karnā und den Brahmanen.

Übersetzung.

Man erzählt, daß einst in der Stadt Badāōṃ ein Barde namens Karṇā in der Nachbarschaft von Brahmanen wohnte; der erregte fortwährend Rechtsstreitigkeiten wie die zwischen 'Omar und Said[4]). Wenn er schließlich sah, daß er den Händen des Klägers nicht

---

1) عُمر. 2) = Durgā, Schiwas Gemahlin.

3) Durch den obigen Satz: „Freigebigkeit, Mut“ usw.

4) عمر و زيد, Namen wie „Müller und Schulze“, in der Rechtsliteratur für nur angenommene Personen gebraucht.

mehr zu entrinnen vermochte, so entzog er sich ihm durch die Flucht. Traf ihn dann der Kōtwāl[1]) in seinem Hause nicht an, so ließ dieser den ihm benachbarten Brahmanen, die dagegen machtlos waren, die Arme auf dem Rücken fesseln, sie verhaften und abführen. Er schleppte sie vors Gericht[2]) und beschimpfte sie dort vor den Zehn[3]). Wollten sie freigesprochen werden und heimkehren, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als dem Kōtwāl eine Bestechungssumme zu zahlen. In dieser Weise wurden sie fortwährend von ihm bedrückt, und eine lange Zeit hindurch mußten die Armen unter seinen Händen leiden.

Eines Jahres geschah es, daß in der heißen Zeit das Wasser in den Brunnen vertrocknete. Da beschlossen die Brahmanen untereinander, einen neuen Brunnen zu graben und machten sich ans Werk. Auch der Barde gesellte sich zu ihnen und sagte: „Nehmet mich als Gesellen beim Graben dies Brunnens an, damit ich gleichfalls ein Anrecht auf sein Wasser habe." Sie alle dachten: „Offenbar hat Gott sein Herz gebessert und es von seiner Bosheit befreit." Sie freuten sich alle und gestatteten ihm, mit zu graben. Er aber war und blieb ein Schurke. Nur zum Scheine legte er ein wenig Hand mit an und wußte sich um die Arbeit zu drücken. Als der Brunnen fertig war und jedermann sich anschickte, von dem Wasser zu trinken, da kam der Wortkrämer[4]), beschwor alle seine Nachbarn und sprach: „Solange ihr mir keine Abrechnung über das Wasser dieses Brunnens vorlegt, dürft ihr nicht trinken!" Sie gaben ihm zur Antwort: „Dein Anteil ist gering. Sondere das Deine ab, und wir wollen die Seite unseres Anteils nehmen!" Er sagte: „Verfügt ihr nur frei über euren Anteil! Ich will auf der Seite meines Anteils Gift in den Brunnen schütten." Die Brahmanen sahen ein, daß das diesem Hurensohn wohl zuzutrauen war. Sie gaben ihm also dafür etliche Rupien, um sich seiner auf diese Weise zu entledigen.

Als er die von den Brahmanen gegebenen Rupien aufgezehrt hatte, sah er, daß ihm vorläufig keine andere List mehr zu Gebote stand. Als aber eines Tages ein heftiger Sturm wehte, da trat er in seinen Hof und rief mit lauter Stimme: „Heda, ihr Nachbarn! Ich wollte euch nur mitteilen, daß sich in meinem Hause eine Menge Schlangen, Skorpionen, Ratten und Spinnen angesammelt haben. Darum habe ich beschlossen, meine Wohnung niederzubrennen. Seid also auf eurer Hut! Denn hinterher soll mir keiner kommen und sagen: „Der Barde hat seine Nachbarn niedergefeuert.""

Da kamen alle Nachbarn aus ihren Häusern herbei, fielen ihm zu Füßen und sagten: „Du bist wirklich ein anständiger Mann! Woher sollten wir wieder einen Nachbarn nehmen, wie dich, der uns vor der Brandstiftung benachrichtigt? Wir sind bereit, dir

1) Polizeidirektor. 2) Wörtlich: „ließ sie sich im Gerichtsaal setzen."
3) Die Stelle ist mir unklar. 4) = Barde.

etliche Rupien zu geben; du aber sinne dafür auf ein Mittel, die Schlangen, Skorpione, Ratten und Spinnen zu vertreiben, ohne deswegen dein Haus anzuzünden!“ Sie veranstalteten also unter sich eine Sammlung und zahlten ihm eine Geldsumme.

Dann aber setzten sie sich zueinander und sagten: „Wir müssen damit rechnen, Freunde, daß dieser Barde uns alle eines schönen Tages wegbrennt oder uns sonst in irgend ein schweres Unheil stürzt. Sagen wir ihm aber ein hartes Wort, so wird er sich in seinen eigenen Bauch stechen[1]). Das wird schließlich dem Kōtwāl zu Ohren kommen, und da er weiß, daß wir vermögende Leute sind, so wird er seinen Spott mit uns treiben und uns ausplündern. Da ist es schon besser, wir verlassen diesen Ort und siedeln uns anderswo an.“

Als sich die Brahmanen auf diesen Entschluß geeinigt hatten, machten sie sich alle zusammen um Mitternacht davon und beeilten sich so, daß sie, als der Morgen allmählich zu dämmern begann, schon zehn bis zwölf Kōs entfernt waren; denn sie fürchteten immer, der schuftige Barde könnte ihnen auf den Fersen sein.

Zu dieser Erzählung s. oben, Kap. IV, B, 2, S. 130.

III, 10. Von dem Tischler Narand und dem Mönch[2]) Gōrakhnāth.

Übersetzung.

Es wird erzählt, daß einst ein Tischler namens Narand lebte. Der trug auf seinem Kopfe Hölzer aus dem Walde ein und machte daraus Kübel, Leuchter, Löffel, Holzschuhe, Wellhölzer und Bretter, verkaufte sie und bestritt aus ihrem Erlös seinen Unterhalt.

Eines Tages ging er wieder in den Wald und schlug seine Axt in einen Nußbaum, ein oder zwei Handbreit über der Wurzel. Während er noch schlug, trat ein Mönch aus dem Baum und sprach: „Höre, Tischler! Mein Name ist Gōrakhnāth. Ich habe mir's sauer werden lassen auf Gottes Pfad. Alles was von meiner Zunge kommt, geht durch Gottes Gebot in Erfüllung. Ziehe deine Hand vom Fällen dieses Baumes zurück und erbitte dafür von mir, was du begehren magst.“

Als der Tischler das hörte, ward er nachdenklich und sagte: „Was soll ich erbitten, bevor ich mich bedacht und beraten habe? Hier will ich nur die Bitte aussprechen, daß sich drei Worte erfüllen, die von meiner Zunge kommen, sobald ich nach Hause gelangt bin.“ Der Mönch sprach: „Geh hin! Gott wird sie erfüllen.“

Mit leeren Händen kam der Tischler heim. Seine Frau fragte ihn: „Was bringst Du denn von Deinem Ausgang mit?“ Da ward er zornig und erwiderte mit grober Rede: „Kannst Du denn nicht sehen? Ich komme mit leeren Händen. Was ich bringe? Das und jenes[3])!“

---

1) Das kann wörtlich oder in übertragenem Sinne gemeint sein.

2) *jogī*, skr. *yōgin*.

3) فلانا, Euphemismus für *membrum virile*.

Kaum hatte dieses Wort seinen Mund verlassen, was sah er? In seinem ganzen Hause, auf allen Seiten, wohin er nur seine Augen aufhob, um zu schauen, überall zeigte sich's seinen Blicken, herabhängend wie Kalandar-Keulen [1]). Wohin er seine Hand ausstreckte, kam außer jenem nichts in seine Hand. Und wenn er eines abriß und wegwarf, so kamen an seiner Stelle zehn andere zum Vorschein.

Der Tischler sagte: „Heil meinem Stern! Alles, was ich sagen werde, wird sich erfüllen.“ Als seine Frau sah, was vorging, freute sie sich sehr; denn sie dachte: „Das Glück steht mir zur Seite, da mein Mann Gewalt über Zauberkräfte gewonnen hat.“ Der Tischler aber sagte in seinem Herzen: „Von den drei Worten, die sich nach des Mönches Aussage erfüllen sollen, war dies das erste, welches in Erfüllung gegangen ist. Mit dem zweiten will ich jetzt diesen Unrat wieder beseitigen und mit dem dritten mir verschaffen, was ich begehre.“ Darum rief er: „O Gott! Laß alle diese scheußlichen Dinger aus meinem Haus verschwinden, so daß keines mehr bleibe!“

Während er noch redete, ward sein Gebet erhört. Aber es schlug ihm zum Unheil aus. Denn als er nach seiner Verhüllung sah, war von seiner Mannheit auch nicht die geringste Spur mehr vorhanden. Da steigerte sich sein Ärger zur Wut; er raufte sich seinen Bart aus und verschaffte sich mit dem dritten Worte, das ihm noch zur Verfügung stand, das Zeichen seiner Mannheit wieder und dankte Gott dafür. —

Kontamination der Geschichten vom zweiköpfigen Weber (Pañcākhyāna, Textus simpl. V, 8, Pūrṇ. V, 6 usw.), von den drei törichten Wünschen und von den vielen Geschlechtsteilen: s. oben Kap. IV, B, 2, S. 131.

IV, 1. Schwäne [2]) und Schildkröte. Land: Dschālandhar (Hit. Magadha); Fluß Pad (Hit. See Phullōtpala). E i n Fischer namens T s c h ā n d. Die Schildkröte ist gegen das Abwarten, weil sie sich die Fähigkeit nicht zutraut, sich so aus der Hand des Fischers zu befreien, wie es die Kaufmannsfrau getan habe. [Darauf erzählt sie die 2., im Hitōp. 3. Erzählung, während Hit. IV, 2 ausgefallen ist]. Schildkröte erklärt, wenn Gänse sie nicht tragen wollen, zu Fuße zu gehen. Gänse sagen, es werde ihr wie jenem Storch ergehen [3. Erzählung]. Schluß: „Als sie über ein Dorf gekommen waren, betrachteten sich die Leute dort das Schauspiel. Da sagte einer von ihnen, ein Knabe: „Wenn diese Schildkröte herunterfällt und mir unter die Hände kommt, so röste und verzehre ich sie.“ Ein anderer sagte: „Wenn i c h sie erwische, so esse ich sie gekocht.“ Die Schildkröte vermochte diese Worte nicht

---

1) *Kalandar* bezeichnet eine Art wandernder mohammedanischer Mönche.

2) *haṃsa*; über die Bedeutungen s. oben S. 134 nebst Anm. 3. In der Akhlāq Gänse oder Enten (قاز).

zu ertragen. In heftigem Zorn rief sie: „Dreck sollt ihr fressen!" Aber noch während sie sprach, lag sie schon unten. Da liefen die Knaben herbei, bemächtigten sich ihrer und taten ihr Schimpf und Schande an."

5 Die in der Erzählung des Hit. vorkommenden Strophen sind nicht übersetzt, dagegen ist eine, die sich im ersten Buche des Hit. befindet (Übers. I, 77 = Pet. I, 75) unmittelbar hinter der eingeschobenen dritten Erzählung in folgender Form wiedergegeben:

مردُ وہ ہَی کہ پہلے اپنے واسطے جگہہ نئی ٹھہرا لے تب اپنے قدیم گہر کوْ چھوڑے

10 „Derjenige ist ein Mann, der sein altes Haus erst dann verläßt, wenn er vorher für sich einen neuen Wohnort ausgesucht hat".

IV, 2. [Hit. 3.] Der Kaufmann, seine Frau und der Diener. Kaufmannssohn kauft Jäger Schildkröte ab; am Tag spielt er damit; in der Nacht bewahrt seine Mutter sie im Wasserkrug auf. Eines 15 Tages küßt Kaufmannsfrau ihren Diener, als Kaufmann zu ungewohnter Zeit aus Laden zurückkehrt. Beschuldigt Diener, Kampfer genascht zu haben; dieser beschuldigt sie der Lüge. Kaufmann beriecht Mund des Dieners, riecht nichts von Kampfer und beschuldigt Frau, den Kampfer in ihres Vaters Haus geschickt zu haben. 20 Wütend nimmt sie den Wasserkrug auf den Kopf, in dem sich die Schildkröte befindet, und eilt nach Fluß; Kaufmann, der Selbstmord befürchtet, ihr nach. Sucht sie zu begütigen und nach Hause zu ziehen. Sie wehrt sich heftig. Krug fällt ihr vom Kopf und zerbricht. Schildkröte rettet sich ins Wasser. — Strophen nicht über-25 setzt. — In den beiden Zügen, daß der Diener angeblich Kampfer genascht hat und daß auch der Kaufmann des Dieners Mund beriecht oder wenigstens beriechen soll, stimmt die Braj-Fassung B zur Akhlāq. Text und Übersetzung beider Fassungen siehe im Anhang.

IV, 3. [Hit. 4.] Störche, Schlange und Ichneumone. Fluß 30 Bhāg Ratī [statt Bhāgīrathī = Gangā; Hit.: Airāwatī am Berg Gṛdhrakūṭa („Geierhorn")]. Schlange belästigt die Tiere nicht, die auf Baum wohnen. Da Störche für ihre Jungen fürchten, gibt einer den Rat, Fische unter Baum auszustreuen, welche Ichneumon und Schlange herbeilocken würden, Ichneumon würde Schlange töten. 35 Es geschieht, Ichneumon sieht aber auf Baum die weißen Störche, hält sie für Fische und steigt hinauf. Die Alten retten sich, Ichneumon frißt die Jungen und zerstört die Nester.

Auch in der Braj-Fassung B sollen die Fische die Schlange anlocken. Der Zug der Akhlāq, daß die Schlange die Reiher auf 40 dem Baume nicht behelligt, geht möglicherweise auf den Text von B zurück, in welchem gesagt zu werden scheint, daß eine andere Schlange die Jungen frißt. Es könnte sich um einen alten, in verschiedenen Braj-Hss. überlieferten Fehler handeln. — Text und Übersetzung beider Braj-Fassungen im Anhang.

IV, 4. [Hit. 5.] Büßer und Maus. Ort: Am Ufer des Indus [Hit.: Im Büßerwalde Gautamas]. Name des Asketen [Hit. Mahātapas] nicht genannt. Maus von Katze schon ins Maul genommen; von Hunden bedroht. Nachdem Asket sie in Katze und Hund verwandelt, verwandelt er sie in Tiger, ohne daß sie vorher von Tiger bedroht worden ist, damit sie vor allen Raubtieren sicher sei. Tiger bewacht Mönch in der Nacht. Schluß: „Die Leute, welche kamen, um ihn zu sehen, sagten untereinander: „Er war ursprünglich eine Maus. Der Einsiedler hat ihn durch sein Gebet in eine Katze, dann in einen Hund und schließlich in einen Tiger verwandelt." Als er diese Worte hörte, dachte er in seinem Herzen: „Was werde ich dem Mönch tun können, wenn er mich wieder zu dem macht, was ich zuerst gewesen bin? Besser ist's, ich töte ihn. Dann brauche ich keinerlei Unglück mehr zu besorgen." Nachdem er diesen Gedanken in sein Herz gefaßt hatte, tötete er sogleich den Mönch, trank sein Blut und strich es auch an seinen Körper."

IV, 5. [Hit. 6.] Reiher und Krebs. Ort: See Garmatī in Hindustān (Hit.: See Padmagarbha [„Lotusschoß"] in Mālawa). Reiher hat von Freund erfahren, daß am nächsten Tag gefischt wird. Krebs überbringt Fischen Nachricht und dem Reiher die Bitte der Fische. Als Reiher alle Fische gefressen, bietet er dem Krebs Rettung an. Krebs will allein gehen, da seine Füße ihn schon die kurze Strecke tragen würden. Reiher entgegnet, die Mühe, die er dem Krebse so verursachen würde, werde in das Buch seiner Taten eingetragen werden. Er läßt den Krebs auf seinen Rücken steigen[1]). — Strophen des Hit. nicht übersetzt.

Auch bei Lāl frißt Reiher alle Fische. Sonst Lāl wie Hs. O und Hit.

IV, 6. [Hit. 7.] Brahmane und Töpfer. In der Akhlāq: Kaufmann und Hufschmied. Da die Erzählung in den Einzelheiten völlig abweicht, geben wir von ihr die vollständige

Übersetzung.

Man erzählt, daß ein Kaufmann namens Schādī einen Krug voll scharfen Öles[2]) auf dem Markte gekauft hatte, und indem er dort stand, zu rufen anhub: „Wenn ein Dienstmann mir diesen Krug nach meinem Laden bringt, so gebe ich ihm einen Takā[3]) Lohn." Ein Hufschmied namens Dalwālī, welcher zugegen war, hob sich den Krug auf den Kopf und machte sich auf, ihn nach des andern Laden zu tragen, und während er dahinging, schmiedete er in seinem Herzen folgenden Plan:

„Für diesen Takā kaufe ich mir ein Huhn; das legt mir 20 Eier. Nach 22 Tagen kriechen 20 Küchlein aus. Wenn sie groß sind, verkaufe ich sie und kaufe mir eine Ziege, für deren

1) Wie bei Nirmal Pāṭhak I, 8; vgl. Das Pañcatantra, S. 276.
2) d. i. Öl aus Senfkörnern, Senföl. 3) Kleine Kupfermünze.

Junge eine Kuh, für diese eine Stute, für die Stute eine Kamelsstute. Dann erwerbe ich mir ein Elefantenweibchen. Wenn ich dann infolge dieses Handels großen Reichtum in meinen Händen habe, verheirate ich mich mit 4 Frauen. Von jeder der 4 Frauen 5 bekomme ich vier Söhne. Wenn diese zu jungen Männern herangewachsen sind, werden sie wie Prinzen auf arabischen Rossen auf die Jagd reiten wollen. Ich schließe mich ihrem Gefolge an, damit die andern ihnen Achtung und Ehrerbietung entgegenbringen."

Während dieser müßigen Träumerei dachte er schließlich gar 10 nicht mehr an den Krug, so daß dieser von seinem Kopfe auf die Erde fiel und zerbrach und das ganze Öl wegfloß. Da packte ihn der Kaufmann bei seines Hauptes Haar und bearbeitete ihn dermaßen mit seinen Füßen, daß er wohl zeitlebens diese Züchtigung nicht mehr vergessen wird. —

15 Hier erinnern an den Grundtext nur noch die vier Frauen, die der Held der Erzählung im Hitōpadēśa heiraten will, weil ihm das als Brahmanen zusteht: aus jeder Kaste eine. Im übrigen haben wir in der Akhlāq eine Fassung, welche zwischen der indischen und der europäischen Form der Erzählung vermittelt. Die zur 20 letzteren Form gehörigen Züge sind das Tragen des Kruges und sein Fallenlassen im Banne des Luftschloßbaus und die Absicht, sich für den kärglichen Erlös ein Huhn zu kaufen. Ein Kaufmann spendet die Gabe im arabischen Kalīla und Dimna und im Anwar-i Suhailī; und im Anwar-i Suhailī besteht sie aus Honig und Öl, 25 die der heilige Mann in seinem Kruge aufbewahrt. Auch in Khirad Afroz, der Hindustānī-Bearbeitung des 'Iyār-i Dānisch, finden sich die beiden oben hervorgehobenen Züge nicht.

IV, 7. [Hit. 8.] Der Brahmane und die drei Schelmen. In der Akhlāq tritt an Stelle des Brahmanen ein Mann aus Multān, 30 der auf dem Markte eine Ziege gekauft hat, die er am Stricke nach Hause führt. Mehrere Schelmen setzen sich an drei bis vier Stellen des Weges nieder. Der erste fragt ihn, woher er den unreinen Hund habe. Der Mann wird etwas zweifelhaft; er nimmt die Ziege auf seine Schultern. Der zweite macht ihn darauf aufmerksam, 35 daß das Tier (es wird nicht gesagt, was für eins) seine Kleider durch Harn verunreinigen werde. Der Multāner setzt die Ziege auf den Boden und führt sie am Strick weiter. Als er wieder ein Stück gegangen, vernimmt er unter einem alten Baum hervor eine Stimme: „Aber Mann! Bist du denn besessen oder hat sich gar 40 dein Augenlicht gemindert, daß du mit so einem unreinen Tier, wie ein Hund ist, an der Hand einhergehst?" Da glaubt er, sein Hirn oder sein Gesicht habe wirklich gelitten, löst den vermeintlichen Hund vom Strick, badet bekleidet in einem Fluß und geht heim, während die Schelmen die Ziege verzehren.

45 Die Hitōp.-Strophen und mit ihnen die 9. Erzählung des Hitōpadēśa („Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel") sind aus-

gefallen. (In der Braj-Hs. O ist wie bei Lāl die 9. Erzählung aus der 8. herausgenommen und durch ein kurzes Rahmenstück mit ihr verbunden.)

IV, 8 und 9. [Hit. 10 und 11.] „Schlange und Frösche“ und „Schlange und Brahmane“. Die zweite ist nur Episode der ersten. — Ort und Namen der Schlange und des Froschkönigs fehlen in der Akhlāq. Der Froschkönig selbst (im Hit. ein Frosch) fragt die Schlange, weshalb sie betrübt sei und erbietet sich, durch sein Heer aus dem Wasser holen zu lassen, was ihr etwa hineingefallen sei. Sie erzählt die 9. [Hit. 11.] Geschichte. Namen fehlen. Bruder des Vaters tröstet diesen mit der Strophe:

مت پوچھ رفتگاں کو کیدھر تھے اور کہاں تھیں
شاہان نامور اور دلہنیں جو نوجواں تھیں

„Frage die Verstorbenen nicht, wo sie gewesen und wo sie sind, die berühmten Fürsten und neuvermählten Frauen, welche in ihrer ersten Jugend prangten.“ (Vgl. Hit. Str. 68 und 82). Als er in den Wald gehen und Asket werden will, halten ihn seine Freunde davon mit den Worten ab: „Bruder! Niemand wird dadurch zum Asketen, daß er seinen Bart schert, sein Kleid zerreißt, in den Wald geht und darin wohnt, sondern derjenige wird es, dessen Taten gut sind.“ (Vgl. Hit. Str. 87). Von den Brahmanen ist dann nicht weiter die Rede. Die Schlange erzählt nur, zu derselben Zeit sei ihr ein Greis von sehr ehrwürdigem Aussehen erschienen und habe ihr mitgeteilt, vom nächsten Morgen bis zum Auferstehungstage müsse sie Frösche tragen; diese Strafe habe Gott über sie verhängt. Wolle sie von ihr erlöst werden, so solle sie ans Ufer eines Teiches gehen, den Froschkönig auf ihren Nacken heben und ihn umhertragen. Der Froschkönig denkt erfreut in seinem Herzen: „Gott hat mir dieses Roß umsonst gegeben. Sicher ist mir solches Berittensein durch die Hilfe meiner Sterne zuteil geworden.“ Er läßt sich von Schlange zu seinem Feinde tragen, begleitet von seinem ganzen Heere. Als sie soweit vom Teiche entfernt sind, daß die Frösche ihn allein nicht mehr erreichen können, läßt sich die Schlange „unter irgend einem Vorwand zur Erde fallen[1])“ und gibt als Grund dafür an, der Anblick des Froschheeres habe ihren Hunger erregt. Sie erhält die Erlaubnis, zwei bis vier Soldaten zu verzehren. Als sie ihre Bedenken dagegen äußert, sagt er: „Mein Heer wird dadurch nicht kleiner, daß du davon frißt.“ Sie frißt nun täglich drei bis vier Frösche, bis sie in kurzer Zeit das ganze Heer verzehrt hat. „Nur der König war

---

1) کسی بہانے سے اپنے تئیں زمین پر گرا دیتا. Auch hier hat der Verfasser nicht das Körperbild der Schlange und des Frosches, sondern das eines etwa auf einem Elefanten reitenden Fürsten im Sinne. S. oben Kap. IV, A, 7.

noch übrig." Da fragte die Schlange: „Was soll ich heute essen, o König? Ich habe wieder Hunger." Der Frosch sagte: „Geh an das Ufer eines Teiches, Schlange, oder an das eines Sees und fülle dir dort deinen Bauch!" Sie entgegnete: „Dein ganzes Heer hat 5 in meinem Bauche Quartier bezogen. Es ist nicht gut, daß der König von seinem Heere getrennt bleibt. Viel besser ist es, Ihr bezieht mit Eurem Heere gemeinsam dasselbe Quartier." Da schwieg er, weil er seinen Tod vor Augen sah. Die Schlange aber warf ihren fürstlichen Reiter auf die Erde, versetzte ihm ein paar Hiebe 10 mit ihrem Schwanze und fraß ihn auf."

Abgesehen von den bereits erwähnten Anklängen ist keine von den 29 eingeschobenen Strophen (66—94) des Hitōpadēśa übersetzt.

Nach der Braj-Hs. O trösten den Vater Bruder (oder Brüder) und Verwandte (**भाई बंध**); Lāl hat den Zusatz: „und die Leute 15 des Dorfes", und nach Lāl redet Kauḍinya den Kapila (**कपिलदेव**) mit „Bruder" an. Im übrigen schließen sich beide Fassungen eng an den Hitōpadēśa an.

IV, 10. [Hit. 12.] Brahmane und Ichneumon. — Namen fehlen. Zu dem Brahmanen kommen eines Tages 5—7 Gäste, als 20 er gerade nach dem Fluß gegangen ist, um zu baden. Da die Brahmanin weder die Gäste vernachlässigen, noch das Kind allein lassen will, vertraut sie dessen Bewachung dem Ichneumon an und begibt sich zu jenen. Das übrige verläuft wie im Hitōpadēśa, so daß also der Brahmane (der gar nichts davon wußte, daß das Tier 25 sein Söhnchen bewachen sollte) den Ichneumon erschlägt. Als er die Wahrheit erfährt, weint er so, daß er davon krank wird.

Strophe (98) nicht übersetzt. — In der Braj-Hs. O und bei Lāl vertraut der Brahmane das Kind dem Ichneumon an, und die Brahmanin (die davon nichts wissen konnte) tötet, als sie vom Bad 30 heimkommt, das Tier.

V. Anhang: Textproben aus der Braj-Bearbeitung[1]).

O I, 7: Prinz, Kaufmannsfrau und Kaufmann.

तिन वारपुर मै एक तुगल नांम राजा को पुत्र सो पिता अपणो टीकायत कर राज को इधकारी कीयो उन एक तरुणी 35 स्त्री वांनीया की देषी पीछे अपणी घर जाय दुती बुलाई अरु वछावनवती[2]) ऊं राजकुंमार कु देष कांमातुर भई जाते स्त्रीयन के कोई प्रीय[3]) नांही जैसै गाय नवो त्रिण चाहै तैसै स्त्री नयो

1) Die Texte sind ohne Normalisierung der Schreibung genau nach den Hss. gegeben. Auch fehlerhafter Anusvāra ist nicht geändert, da die Schreiber und wohl schon der Verfasser sich oft über das Richtige im unklaren waren.

2) So hier; unten S. 177, Z. 11 richtig. 3) Hs. **को प्रीय प्रीय.**

पुरष चाहि तव दुती वा कै घर गई तव उन स्त्री कही ऊ पतिव्रता हो[1]) जा तै जो स्त्री पति की आग्या मै होय : जा सु भरतार सुषी होय : अगन साष दे व्याहि सो मै ती[2]) भरतार कहि सो करू तव दुती कहि भली वात असै ही करिहि : तव दुती तुगल पै आई राजपुत्र सुं कही· या को घर को धणी कु चाकर रषो ज्यू आ स्त्री हाथि आवै राजपुत्र कही भरतार अपणी अस्त्री कैसै देगो दुती कही उपाय करऊ मतै उपाय सु होय सो वल सु न होय उपाय थै[3]) हाथी कीच मै अटकाय स्यार हाथी मार्यौ : राजपुत्र कही इह कैसी कथा है : दुती कहत है : [Hier folgt Erzählung I, 8] ता तै कहत ऊं उपाय करीथै तव दुती कै कह्यें राजपुत्र लावण्यवती के भरतार कुं चाकर राष्यो .सव ही कारज मै प्रतीत करीथै एक दिन राजपुत्र चारुदंत[4]) वनक सुं कही आज भवांनी जी की आग्या सुं एक महीना लौ गोरीव्रत करिहो एक स्त्री नित्य तरुण आंणो वा हि जिमाय आभरण दे विदा करऊं : तव चारुदंत[4]) को ऊ तरुणी स्त्री ले आयो राजपुत्र वा कु एकंत्त पवित्र ठोर भोजन कराय केसर चंदन सुगंध सुं चरचि वस्त्र अलंकार दे वा के पाय लाग अति आदर सु विदा करी चारुदंत वा सु कही मै तो हिं इतनो माल दिवायो आधो मो हि देहि उन स्त्री कही मै न देवु : चारुदंत विचार्यौ राजकुमार तो महीना एक लु इतनो माल देगो अपनी तरुणी स्त्री काहि न आंनु अरु इतनो माल काहे न ल्युं तव अपणी सो कही उन कह्यो ऊ तो तेरी आग्या मै ऊं असो मतो करि अपणी स्त्री ले आयो राजपुत्र अपनो मनोरथ[5]) पायो वांनीयै चैहन देषि अपनी करतूत आप पिछतायो

1) So Hs. statt हूं.   2) So Hs.; wohl तो zu lesen.

3) So, statt तै. Da der Schreiber der Hs. ein Gujarātī war, so wird er von guj. थी beeinflußt gewesen sein.

4) Richtig wäre चारुदत्त.   5) Hs. रथ.

Übersetzung.

In dieser Stadt Wārpur[1]) lebte Tugal, eines Königs Sohn. Den hatte sein Vater mit den Abzeichen der Herrschaft geschmückt und zum Verwalter des Reiches eingesetzt. Einst sah Tugal die
5 junge Frau eines Kaufmanns. Darauf ging er nach Hause und ließ eine Kupplerin holen. Aber auch Lāwanyawatī[2]) war vom Anblick des königlichen Prinzen liebeskrank geworden. Denn: Niemand ist den Frauen lieb; wie die Kuh neues Gras begehrt, so begehrt die Frau einen neuen Mann[3]). Darauf begab sich die
10 Kupplerin in ihr Haus. Da sagte die Frau: „Ich bin meinem Gatten treu. Denn: „Die Frau, welche ihrem Manne botmäßig ist, mit welcher der Mann glücklich wird, verheirate man Angesichts Agnis [des heiligen Feuers]“[4]). Darum tu ich, was mein Gemahl mich heißt.“ Da sagte die Kupplerin: „Ein gutes Wort! So wollen
15 wir's halten!“ Darauf ging die Kupplerin zu Tugal. Sie sagte zum Königssohn: „Macht ihres Hauses Herrn zu Eurem Diener, damit diese Frau in Eure Hände fällt.“ Der Königssohn sagte: „Wie wird der Ehemann seine Frau hergeben?“ Die Kupplerin sprach: „Ich werde für ein Mittel sorgen. Was durch das Mittel der Klug-
20 heit zustande kommt, kommt nicht durch Gewalt zustande. Durch ein Mittel [eine List] hielt der Schakal den Elefanten im Morast fest und tötete den Elefanten.“ Der Königssohn sagte: „Was ist das für eine Geschichte?“ Die Kupplerin erzählte: [Hier folgt

---

O I, 8. Elefant und Schakal.

25 ब्रह्मारन मै करपूरतिल नांम हाथी रहै :

ता कु देष सब स्यार मतो करण लागे यह हाथी मरै : तो हम कु चोमासा मै आहार सुगतो होय तब एक वुढो स्यार वोल्यो जु हम हाथी कु वुद्धि उपाय करि मारिऊं पीछै वह स्यार निकट जाय
30 इह कही हे देव तुम हम सु कृपा करो हाथी कही तु कोन है कहां ते आयो है स्यार कही सब वनवासीयन तुम पै पठायो है जु हमारे वन मै राजा नांही अरु वन के राजा तुम हो सब गुण संयुक्त हो जा ते जो कृपावंत होय आचार प्रताप

---

1) Verderbt für Wīrpur. Der dem ersten Satze des Sanskrittextes entsprechende Satz fehlt.

2) An dieser Stelle steht verderbt *Valyāvanavatī*; später richtig.

3) Hit. I, 156. 4) Verstümmelung aus Hit. I, 157 f.

Erzählung I, 8]. Darum sage ich: „Wir müssen ein Mittel [eine List] gebrauchen.“ Darauf nahm der Königssohn auf den Rat der Kupplerin Lāwanyawatī's Mann in seine Dienste. Er ward in alle Geschäfte eingeweiht. Eines Tages sagte der Königssohn zu dem Kaufmannssohn Tschārudamt: „Von heute ab muß ich auf Befehl der heiligen Bhawānī[1]) einen Monat lang die Gaurī[2]) verehren. Bringet mir immer ein junges Weib. Ich will es bewirten, ihm Geschmeide schenken und es dann entlassen.“ Da führte ihm Tschārudamt eine junge Frau zu. Der Königssohn bewirtete sie an einsamer, heiliger Stelle, salbte sie mit Saffran, Sandel und andern Wohlgerüchen, schenkte ihr Kleider und Schmuck, fiel ihr zu Füßen und entließ sie, indem er ihr die höchste Achtung bezeigte. Tschārudamt sagte zu ihr: „Mir verdankst Du, daß Dir solche Schätze gespendet worden sind. Gib mir davon die Hälfte!“ Die Frau sagte: „Ich gebe Dir nichts.“ Da überlegte Tschārudamt: „Der königliche Prinz wird ja einen Monat lang solche Schätze verschenken. Warum führe ich ihm nicht meine eigene junge Frau zu? Und warum nehme ich solche Schätze nicht selbst entgegen?“ Da redete er mit seiner Frau. Sie sagte: „Ich tue alles, was Du befiehlst.“ Darauf führte er seinen Entschluß aus und brachte jenem seine Gemahlin, und der Königssohn hatte, was er begehrte. Als aber der Kaufmann [sie] weinen sah, bereute er selbst seine eigene Tat[3]).

B I, 8. Elefant und Schakal.

ब्राह्मारन्य नांम वन तहां कर्पूरतिलक नांम हाथी रहै महा मदोन्मत्त ता कौं देषि सब स्यार विचारी जौ यौ हाथी कौं[4]) ही मारोयै तो हमारै मास च्यार कौ आहार होय तब सब स्यालन मै एक वृद्ध स्याल तिन कही या हाथी कौं बुद्धि के उपाय तें मै मारिहूं असी कह स्याल हाथी के निकट गयौ डंडौत करि असी कही राज हम सौं सुदिष्ट करौ तब हाथी बोलै तूं कौंन है कहां तै आयौ तब स्याल कही हूं स्याल ऊं मो कौं सब वन के जनावर मिलि तुम पास पठायौ है हमारैं वन कोऊ राजा न है ता तै तुम्ह या[5]) वन के राजा करैंगे[6]) तुम्ह राज लायक हौ सब गुन युक्त हौ नीत मै कही

---

1) Vgl. Akhlāq!

2) Bhawānī = Gaurī = Dēbī.

3) Lallu Lāl: „Darauf ging der Kaufmann Tschārudamt nach Hause und bereute, als er seiner Frau Schmuck ganz in Unordnung gebracht sah, sein Werk und seine Tat.“

4) Dahinter Hs. ।. 5) Hs. यां. 6) Hs. करंगे.

धर्म नीत करि युक्त[1]) होय

ऐसो राजा करीयै अरु जो राजा नीको

होय तो स्त्री धन को संचो करीयइ : नही तर इन की रचा

कुण करै : अरु प्रांनी कु जैसै मेह आधार तैसै राजा

5 आधार है : मेह विना जीवै पै राजा बिना नां जीवै ': जा

ते राजा के डंड ते सर्व धर्म रहै दुरबल रोगी दलद्री ऐसे

दुभरतार की सेवा स्त्री राजा के डंड ते करै

ता ते इह मक़रत न टलै

10 वेग चलो ढील न करो : ' अभिषेक[2])

करीयै इह कही स्यार चल्यो तव राज[3]) के लोभ ते

स्यार चल्यो जा ही मारग हाथी चल्यो मारग मै मेह ते कोच

की दलद्ल थो तहां हाथी कीचक मै फस्यो हाथी कही मित्र

अब कहा करू तव स्यार कहो मेरे

15 पुछ के वाल पकर निकल आवो कै ऊ तुमारे निकारवे कु मेरे

भाई ले आवत ऊं इतनो कहि सब स्यार सजाती वुलाए आए

काढण कै मिस दांतन ते हाथी को चांव तोरन लागे हाथी मार्यो

20 Übersetzung.

Im Wrahmā-Walde wohnte ein Elefant namens Karpūrtil. Bei seinem Anblick dachten alle Schakale: „Wenn dieser Elefant stürbe, so hätten wir 4 Monate lang reichliche Nahrung.“ Da sagte ein alter Schakal: „Ich werde diesen Elefanten mittels einer List 25 umbringen.“ Dann ging dieser Schakal zu ihm und sprach: „Habet Mitleid mit mir, Majestät!“ Der Elefant fragte: „Wer bist Du?

1) Hs. युंक्त. 2) Hs. अभिंषेक. 3) Hs. राजा.

है जौ कुलीन होय बंधुर युक्त होय आचारवंत होय परतापीक होय देही मैं पुष्ट होय नीत जांनै जिन मैं इतने लच्छन ह्वै सो राजा करीयै जौ राजा नीकौ होय तौ स्त्री धन कौ संग्रह करीयै अरु राजा नीको[1]) होय तौ संग्रह कौंन करैं

प्रांनी कौं जैसे मेघ कौ आधार ह्वै तैसौ[2]) 5 राजा कौ आधार जद्‌प मेघ विन प्रजा जीयै पै राजा विना न जीयै और राजा के भय तै सब धर्म रहै और जौ रोगी दरिद्री औसौ भरतार ह्वै तोऊ सचो सेवा करै और लगन मौहरत जौ सब राजा तै चलै ता तै सब जीवन मिल तुम ही कौं राज दैनौ आद्‌यौ है 10

सौ अब वेग चलीयैं अभषेष कौ समयौ टर्यौ जात है तब हाथी अपनो बुद्धि गमाय अरु स्याल की साथ चल्यौ जनि मारग कीच बहुत है तहां कौं चल्यौ तब जात २ जहां गहिरो कीच तहां हाथी फस्यौ तद हाथी बोल्यौ अहो स्याल मैं तौ कीच मै फस्यौ अब कैसे निकरुं तब स्याल कही 15 मेरी पूंछ के बार पकरि कै निकर तब हाथी जांनी इन मो सौं दगा[3]) करी तब हाथी कही

दोहा काम पर्यां तै जांनीयै जौ नर जैसो होय
आन फसायौ कीच मै अब कहि काढै कोय १

वार्त्ता हाथी फस्यौ जांन अपने परवार कौं जाय कही हाथी 20 मार्यौ है वेग चलौ तब सबन स्याल मिल चतुर[4]) की दिस तै हाथी षायौ इति कथा

Übersetzung.

Es war einmal ein Wald, der hieß Wrahmā-Wald. Dort wohnte ein Elefant, namens Karpūrtilak, der war ganz toll vor 25 Brunst. Bei seinem Anblick überlegten alle Schakale: „Wenn wir diesen Elefanten töten könnten, so hätten wir an ihm Nahrung auf 4 Monate.“ Nun befand sich unter all den Schakalen ein alter Schakal; der sagte: „Diesen Elefanten werde ich mittels einer List

1) Hier oder hinter होय ist ein न oder नांही ausgefallen.

2) Hs. जैसौ. 3) = دغا. 4) Hs. चुतर; की ist wohl zu streichen.

Woher kommst Du?" Der Schakal sprach: „Alle Bewohner des Waldes lassen Dir melden: „In unserm Wald regiert kein König. Ihr aber seid der König des Waldes. Ihr besitzt alle Vorzüge. Denn: Wer mitleidig ist, gutes Betragen, Macht, Frömmigkeit und Kenntnis der Staatskunst besitzt, einen solchen soll man zum König machen[1]). Und wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben: wenn nicht, wer sollte jene schützen?[2]) Und wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König. Ohne Regen kann man leben; aber ohne König kann man nicht leben[3]). Denn durch die Herrschergewalt des Königs haben alle Satzungen Bestand. Infolge der Herrschergewalt des Königs dient das Weib einem so schlechten Gatten, wie einem Schwachen, einem Kranken, einem Armen[4]). Drum soll dieser Augenblick nicht vorübergehen. Eilt und zögert nicht: wir wollen Euch salben!" So sagte der Schakal und machte sich auf den Weg. Da machte sich auch der Elefant aus Herrschgier auf demselben Wege auf, auf dem der Schakal ging. Infolge des Regens war ein Sumpf von Schlamm entstanden. Dort blieb der Elefant im Sumpfe stecken. Der Elefant sagte: „Freund! Was soll ich jetzt tun?" Da sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus, oder ich will meine Brüder herbeiholen, damit sie dich herausziehen. So sagte er und rief alle Schakale seiner Sippe, und sie kamen. Unter dem Vorwand, ihn herauszuziehen, begannen sie, mit ihren Zähnen des Elefanten Haut zu zerreißen, und der Elefant ward getötet.

1) Hit. I, 160. 2) Hit. I, 161.
3) Hit. I, 162. 4) Hit. I, 163.

töten." Nachdem er dies gesagt hatte, ging der Schakal zum Elefanten. Er warf sich vor ihm auf die Erde nieder und sprach folgendermaßen: „O König! Sieh mich gnädig an!" Da fragte der Elefant: „Wer bist Du? Woher kommst Du?" Darauf sagte der Schakal: „Ich bin ein Schakal. Mich haben alle Tiere des Waldes zusammen zu Euch geschickt; in unserm Wald regiert kein König; darum sollt Ihr die Königsherrschaft über diesen Wald führen. Ihr seid des Königtums würdig. Ihr besitzt alle Vorzüge. In der Klugheitslehre aber heißt es: „Wer aus edlem Stamme ist, Verwandte und ein gutes Betragen besitzt, seine Feinde seine Macht fühlen läßt, unter den Menschen hervorragt, die Klugheitslehre kennt: an wem sich alle diese Zeichen finden, den soll man zum König machen [1]). Wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben; ist der König aber nicht gut, wer soll da erwerben [2])? Wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König; wenn auch die Bevölkerung ohne den Regen lebt, so kann sie doch nicht ohne König leben [3]). Und durch die Furcht vor dem König haben alle Satzungen Bestand. Und selbst einem Manne, welcher krank und arm ist, dient trotzdem eine Frau [4]). Und was glückverheißende Tage und Augenblicke sind, das geht alles durch den König vor sich [5]). Darum haben sich alle Tiere versammelt und bieten gerade Euch respektvoll die Krone an. So geruhet denn, jetzt schnell zu kommen. Der günstige Augenblick für die Salbung geht vorüber." Da verließ den Elefanten seine Klugheit; er ging mit dem Schakal und ging dorthin, wo auf dem Wege viel Morast war. Und wie er ging und ging, blieb er stecken, wo der Schlamm tief war. Da sagte der Elefant: „Ach, Schakal! Ich bin im Schlamm stecken geblieben. Wie soll ich jetzt herauskommen?" Darauf sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus." Da erkannte der Elefant: „Er hat mich betrogen." Da sagte der Elefant:

Dōhā [6]): Wenn es zu nützen gilt, erkennt man, wie ein Mann ist;
Dieser ist in den Schlamm versenkt; jetzt sprich, zieht ihn jemand heraus [7])?

Erzählung: Als er merkte, daß der Elefant feststeckte, begab er sich zu seiner Umgebung und sprach: „Der Elefant ist getötet. Kommt schnell!" Darauf kamen alle Schakale zusammen und fraßen den Elefanten von allen vier Seiten auf. So die Erzählung.

---

1) Hit. I, 160. 2) Hit. I, 161.
3) Hit. I, 162. 4) Hit. I, 163.
5) Der letzte Satz ist Verderbnis des O-Textes.
6) Eine Strophenart.
7) Vielleicht ist नहि statt कहि zu lesen: „nun zieht ihn niemand heraus."

O III, 2. Der Esel im Tigerfell.

हस्त नांम पुर[1]) मै एक विलास नांम धोबी रहै ता कै एक ही गधा ता कै उपर बोहत भार लादै सो चांदी परी चारो न जुरै तब धोबी काहू पै वाघ[2]) बर
5 मांग ल्यायो सो गधा पै वाघ चांम ओढाय पीछै धोबी गधा कु हर्यां जव का[3]) षेत मै रात कु नित्य छोड आवै : पीछै रषवारे वा कु वाघ जांन दुर ही तै भागो औसै नित्य चर आवै गधहा पुष्ट[4]) भयो एक दिंन रषवारे वाघ मारन की घात वि-चारै तब उहां एक गधही आंनि बांधी अरु आप भूरो कांबलो
10 ओढ षेत मै छिप रह्यो तब गधहा वाघ सरूप चरन आयो अरु गधही देषी पुकार्यो

15

Übersetzung.

In einer Stadt namens Hast wohnte ein Wäscher namens
20 Wilās. Der hatte nur einen Esel. Auf diesen lud er viele Lasten. Dadurch entstand eine kahle Stelle, und kein Heilmittel fand sich. Da erbat sich der Wäscher von irgend wem ein Tigerfell[5]) und brachte es. Dieses Tigerfell deckte der Wäscher über den Esel, ließ ihn dann zur Nachtzeit in ein grünes Gerstenfeld los und ging
25 wieder heim. Der Feldhüter, welcher den Esel für einen Tiger hielt, floh dann schon von weitem. So ging er immer grasen. Der

---

1) So Hs. O und B sind hier verderbt. Die ursprüngliche Lesart war natürlich wie im Sanskrittext हस्तिनापुर Hastināpur.

2) Hs. वाघं. 3) So Hs. 4) Hs. पुष्ठ.

5) बर in der Bedeutung „Fell“ ist mir sonst nicht bekannt.

B III, 2. Der Esel im Tigerfell.

हस्तिनागपुर[1]) नगर मै एक धोबी रहै सो तिन कै ल़ादवे कों गद्हा दूबरो भयो   तब धोबी एक उपाव कर्यौ ऊवा गद्हा कों कहीं[2]) ते वाघ[3]) बर घाल आंन उढाय गद्हा कों ले जाइ काहू कै जौ कै हरीया षेत मै छोरि आयौ तब गद्हा वाघ[3]) बर सहित चरत देष रषवारो डर्यौ जू जांन्यौ कोऊ वाघ चरत है तब षेत छोरि दूर भाग गयौ ऐसै वाघ कै रंग गदा कों षेत में राति कों नीस[4]) धोबी चराई ले जाय तब एक दिन रषवारौ कारी कांबरी उढ तीर धनी ले वाघ कों मारवै कों षेत[5]) में आयौ तब कहो है

दोहा   भले बुरे सब एक से जो लों बोलत नांहि
जांन परत है काक पिक रित वसंत कै मांहि १

वार्त्ता तब गद्हा वा कों कारौ रूप देषि जांन्यौ या कोऊ गद्ही[6]) आई है तब पुकारत २ गद्हा दोरि नैरो गयौ तब रषवारि सबद कै अनुसारि जांन्यौ जू यौ तौ गद्हा है तब दोरि लाठनि ते गद्हा कों मार्यौ इति कथा

Übersetzung.

In der Stadt Hastināgpur wohnte ein Wäscher. Der hatte einen Esel zum Beladen, welcher schwach wurde. Da gebrauchte der Wäscher eine List. Er brachte irgendwoher ein Tigerfell[7]), bedeckte den Esel damit, nahm ihn, führte ihn in ein grünes Gerstenfeld, ließ ihn dort los und kehrte heim. Als der Feldhüter den mit einem Tigerfell bedeckten Esel grasen sah, fürchtete er sich, weil er glaubte, ein Tiger graste (!). Da verließ er das Feld und flüchtete, weit weg. So führten der Wäscher den Esel, der wie ein Tiger aussah, von nun an immer nachts nach dem Feld auf die Weide. Eines Tages nun bekleidete sich der Wächter mit einem schwarzen Tuch, nahm Pfeil und Bogen und begab sich nach dem Feld, um den Tiger zu erlegen. Dann heißt es:

---

1) So Hs.   2) Hs. कही.   3) Hs. वाघं.

4) Es ist offenbar नीत्य zu lesen.

5) Hs. ख्वेत.   6) Hs. गद्हा.

7) घाल scheint ursprünglich Glosse zu बर zu sein.

Esel wurde fett. Eines Tages dachte sich der Wächter einen Plan [oder: eine Falle] aus, um den Tiger zu töten. Er führte eine Eselin dorthin, band sie an und lauerte selbst verborgen im Felde, angetan mit einem braunen Tuche. Da kam der tiger-
5 gestaltige Esel herbei, um zu grasen und schrie beim Anblick der Eselin[1]).

O IV, 3. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर मै एक सोमदत वनिक रहै ता कै रतनप्रभा नांम स्त्री सो अपने सेवकन सु चलै जा तै स्त्री
10 के कोन वडो अपने कांम सुं कांम
एक दिन वह अपने सेवकन कै मुष चुवन[2]) देत हो अरु षसम देषी
तव उन विवचारणी
15 उतावली षसम सांमी आई अरु कह्यो साहिव जी इह सेवक घर मै मति राषो इह तो चोर है अव ही घिरत चोर षायो है मै या को मुष सुग्यो[3])
वास आवत है

20

इह सुनि सेवक रुठ चल्यो अरु कही जिह घर मै अपनी धनयांनी मुष सुघै[4]) तिह घर मै रहणो नांही भलो :

तव सोमदत अरु साहनी सेवक कु मनायो

25 Übersetzung.

In der Stadt Wikrampur lebte ein Kaufmann Sōmdat. Der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā; die hielt es mit ihrem

---

1) Der Schluß der Erzählung fehlt in der Hs., welche aber keine Lücken andeutet. 2) So Hs. statt चुंवन.
3) So Hs. statt सुंघ्यो. 4) So Hs. statt सुंघै.

Strophe:

Die Guten und Schlechten alle gleichen einander, so lange sie sich nicht hören lassen;
In der Frühlingszeit kann man die Krähe vom Kuckuck[1]) unterscheiden.

Erzählung: Als ihn nun der Esel so schwarz gestaltet sah, dachte er: „Da ist eine Eselin gekommen!“ Da kam er, fortwährend schreiend, herbeigelaufen. Aus der Stimme aber erkannte der Wächter, daß er doch einen Esel vor sich hatte. Er lief auf ihn zu und schlug den Esel mit einem Knüttel tot.

B IV, 4. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर नगर तहां समुद्रदत्त नांम वांनीयौ रहै ता कै रतनप्रभा नांम त्री सौ अपने सेवग सौं रति भई रहै जा तै कहौ है त्री नित्य नया पुरष री वांछा राषै जैसै वन मै गयां गाय नये नये घास की वांछना राषै सो एक समै रतनप्रभा सेवक के मुष कौं चूंबन करत भरतार देषी अब त्री रत्नप्रभा जांनी जू मो कौं भरतार आजु देषी सो अब आपदा मै को ऊ उपाय विचारीयै तौ भलो है तब अैसै विचार मै एक मति उपाइ कै दौर भर्त्तार पै गई अरु भर्त्तार सौं कही देषौ अपने घर भींतर दोइ तोला कपूर थो सौ देषीयत न है ता तै मेरे जांनै या सेवग तैं चुराय षायौ है सौ मै या कौं मुष सुंघ्यौ सु कछूक वास आवत है तब सेवग कही नांही जू मै तौ नांही षायौ को ऊ सूंसो ले गयौ ढूंहैं[2]) तुम हू मेरो मुंह सूंघ देषौ. मेरे सिर यौंही कूरी चोरी देत है ता तै अब मै इहां नांही रहूं तब सेवग रिसाय चाल्यौ[3]) तब वनीया समुद्रदत्त अपनी त्री सौं षीज्यौ अरु कही यौ बापरौ कपूर काहे कौं षाय तब आगै वनीया दौर सेवग कौं मनाय अपने घर लाए इति कथा

Übersetzung

In der Stadt Vikrampur lebte ein Kaufmann namens Samudradatt; der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā. Diese unterhielt mit ihrem Diener ein Liebesverhältnis. Darum heißt es: „Das

---

1) Gemeint ist natürlich der schwarze indische Kuckuck, Koïl (skt. कोकिल).

2) Hs. ढूंहैं. 3) So Hs. statt चल्यौ.

Diener. Denn: Wen respektieren die Frauen? Ihre Liebe richtet sich nach ihrem Triebe. Eines Tages küßte sie wieder ihren Diener auf den Mund; da sah sie ihr Mann. Da ging die Unkeusche schnell zu ihrem Gatten und sprach: „Lieber Herr! Diesen Diener 5 sollt Ihr nicht im Hause behalten! Er ist ein Dieb. Eben jetzt hat er Schmelzbutter gestohlen und gegessen. Ich habe seinen Mund berochen. Er riecht danach.“ Als das der Diener hörte, ward er zornig und sprach: „In wessen Hause die Herrin den Mund beriecht, in dessen Hause zu bleiben ist nicht ratsam!“ Da be-10 gütigten Sōmdat und die Kaufmannsfrau ihren Diener.

15 O IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उतरपंथ मै कावेरी नंदी कै तीर गंधमादिन परवत मै एक रुष है तहां रुष परि एक वगुला रहै ता कै हेठ बिल ता मै सांप रहै

वह सांप ऊंचो[1]) चढि वगुला के बालक षाए

20 तव एक बूढै वुगलै[2]) वा सुं कही अरे तु एक उपाय करि वऊत मछरी आंण सांप के विल अरु नोल के विल वीच धर जव नोल मछरी षान आइहै तव सांप कु मारिहै उन अैसी ही करी

25 नोल मछरी षांन आयो सांप कुं मार्यौ अरु रुष चढि वगुला के बालक हे[3]) सो षाए

1) Hs. ऊचौं. 2) Hs. कूंगलै. 3) So Hs.

Weib trägt immer nach neuen Männern Verlangen, wie Kühe, die in den Wald gegangen sind, immer nach neuen Gräsern Verlangen tragen." Einst nun sah Ratnaprabhās Mann, wie diese ihren Diener auf den Mund küßte. Da dachte Frau Ratnaprabhā: „Jetzt hat mein Mann mich gesehen; drum wäre es gut, wenn ich jetzt im Mißgeschick eine List ersinnen könnte." Während sie noch so dachte, kam ihr ein guter Gedanke; sie lief auf ihren Mann zu und sagte zu ihm: „Sehet! In unserm Hause befanden sich zwei Tōlā[1] Kampfer. Die sind nicht mehr zu finden. Darum kann ich mir nur denken, daß dieser Diener sie gestohlen und verzehrt hat. Deshalb habe ich ihm den Mund berochen; und wirklich ist ein geringer Geruch bemerkbar." Da sagte der Diener: „Nein, Herr! Ich habe sie nicht gegessen! Eine Ratte wird sie fortgeschleppt haben. Überzeugt auch Ihr Euch und beriecht meinen Mund! Ohne allen Grund wälzt sie Diebstahl im Hause[2] auf mein Haupt. Darum bleibe ich nicht länger hier!" Darauf wandte sich der Diener zum Gehen. Da ward der Kaufmann Samudradatt ärgerlich auf seine Frau und sprach: „Wie käme der arme Bursche dazu, Kampfer zu essen?" Darauf lief der Kaufmann, begütigte seinen Diener und brachte ihn ins Haus zurück. So die Erzählung.

B IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उत्तरपंथ विषै कौवेरी नदी तहां गीध नांम वडौ पर्वत तिन परि एक वड कौ वडौ रूंष तिन परि एकानेक वगुला रहै उनि रूंष तर कारौ साप रहै अरु रूंष तै दूसरी एक नौल रहै सो अेक औ साप रूंष परि चढि नित्यांत वुगलां के वाल षाय तव वगुला सोक तै नित्य रोवै तव वगुलानि कौं रोवत देष कै एक वृद्ध वकुलै कहो तुम या उपाय करौ तुम सव मिल मछली आंन साप का विल तै ले कै नौल कै विल तक डारौ तव यौ साप मछली षात २ नौल के विल तक जैहै तव नौल या कौं मारिहै तव अैसी जांनि उन वुगलानि मछी डारी तव साप मछी षात २ नौल कै विल तक गयौ तव नौल निकर कै साप तै लराई कर मार्यौ अरु रूंष परि वुगला के वालक वोलत सुनि नौल रूंष परि चढि वुगला के सव वालक षाए उन एक रिष्या कौ उपाय विचार्यौ पै आंन उपाय न विचार्यौ इति कथा

1) Ein kleines Gewicht.

2) In कूरी sehe ich कूढ़ी (کُوڑھی) ‚household', ‚family'. Doch bin ich nicht sicher, ob ich die Stelle richtig verstehe.

Übersetzung von O.

Im Norden stand auf einem Berge Gandhmādin am Ufer des Flusses Kābērī ein Baum. Auf diesem Baum wohnte ein Reiher. Darunter befand sich eine Höhle. In dieser wohnte eine Schlange. Diese Schlange stieg empor und fraß die Jungen des Reihers. Da sagte ein alter Reiher zu jenem: „Ei, so gebrauche doch eine List; hole viele Fische und lege sie zwischen der Höhle der Schlange und der Höhle eines Ichneumons nieder. Wenn dann der Ichneumon kommt, um die Fische zu fressen, so wird er die Schlange töten." Der andere führte dies genau so aus. Der Ichneumon kam, um die Fische zu verzehren, und tötete die Schlange. Er stieg aber auch auf den Baum und verzehrte auch die Jungen des Reihers.

Übersetzung von B.

Im Norden befindet sich ein Fluß Kaubērī und an ihm ein großer Berg namens Grīdh. Auf diesem stand ein großer Feigenbaum. Auf demselben wohnten viele Reiher. Unter diesem Baume wohnte eine schwarze Schlange. Und bei dem Baume lebte ferner ein Ichneumon. Die Schlange nun[1]) stieg auf den Baum und fraß beständig die Jungen der Reiher. Da weinten die Reiher immer vor Kummer. Ein alter Reiher aber, der die Reiher weinen sah, sagte: „Wendet folgende List an! Vereinigt euch alle, holt Fische herbei und werft sie auf die Erde von der Höhle der Schlange an bis zur Höhle des Ichneumons. Dann wird diese Schlange, indem sie die Fische einen nach dem andern frißt, bis zur Höhle des Ichneumons kommen[2]). Dann wird der Ichneumon sie töten." Darauf warfen die Reiher in dieser Absicht die Fische hin. Da fraß die Schlange die Fische, einen nach dem anderen, und kam bis zur Höhle des Ichneumons. Darauf kam der Ichneumon heraus, kämpfte mit der Schlange und tötete sie. Da er aber auf dem Baume die Jungen der Reiher schreien hörte, stieg der Ichneumon auf den Baum und fraß alle Jungen der Reiher. Diese hatten ein Schutzmittel erdacht, aber nicht ein zweites. So die Erzählung.

O IV, 5. Büßer und Maus.

गोतम मुनिं के तपोवन मै महातपा नांम मुनि रहै ता के आश्रम एक मुसा को वचो काग के मुष ते कुट पर्यौ ता हि देष द्या करि मुनि आप कै पास राष्यो कण षवाय वडो कर्यौ तब वा के पांन कु एक बिलार घात करन लागो तब मुनीसर आप

---

1) सो अेक औ ist wohl nicht richtig. Oder steht औ für और *alius* und ist zu übersetzen: „Eine andere Schlange nun . . ."? Vgl. Akhlāq.

2) Vgl. Akhlāq!

के तप के बल करि वा मुसा तै विलार कीयो ता के विलार के विरोध एक कुकर आया[1]) तब मुनीसर वा कुं कुकर कीयो तब कुकर के विरोध वघेरो आयो तब वह सिघ कर दीयो पै मुनीसर वा कु मुसा करि जांनै तब यु कितेक दिन वीते गांव के लोक कहै देषो रे यह मुसा तै सिघ भयो सो या मुनि को प्रसाद है तब इह सुनि करि मुसा वाघ विच्यारो[2]) जो लुं यह मुंनिं जीवै तो लुं यह लोंगन की कहतब न मिटै यह विचार मुनि के मारवे कु[1]) चल्यो मुनि हु वा की गति जांनी फिर मुंसा को मुसो[3]) कियो

Übersetzung.

In des Mönches Gōtam Büßerwalde wohnte ein Mönch namens Mahātapā. In dessen Einsiedelei fiel das Junge einer Maus aus dem Schnabel einer Krähe herab. Als der Mönch es sah, erbarmte er sich seiner und behielt es bei sich. Mit Körnern fütterte er es groß. Da lauerte ihm ein Kater auf, um es zu verzehren. Da machte der Asketenfürst durch seiner Kasteiung Macht aus dieser Maus einen Kater. Diesen Kater anzugreifen kam ein Hund herbei. Da machte der Asketenfürst ihn zum Hunde. Darauf kam, den Hund anzugreifen, ein junger Tiger[4]). Da machte er ihn zum Tiger. Der Asketenfürst indessen betrachtete ihn immer nur als eine Maus. Als darauf so einige Tage vergangen waren, sagten Dorfbewohner: „Seht nur! Dieser Tiger ist aus einer Maus entstanden; das hat dieses Mönches Gnade bewirkt." Als dies der Mäusetiger hörte, dachte er: „So lange dieser Mönch lebt, wird das Gerede dieser Leute nicht verstummen." Indem er dies dachte, machte er sich auf, den Mönch zu töten. Der Mönch indessen merkte seinen Gang und machte die Maus wieder zur Maus.

Schließlich sei hier noch eine Probe aus dem wie wir oben Kap. II, 10 ff. sahen, von einem Späteren hinzugefügten V. Buche (= Pūrṇabhadra, Pañcākhy. IV) gegeben:

O V, 2. Der Esel ohne Herz und Ohren.

काहूं ठोर वन मै करालकेसरी नांम सिंघ रहै ता कै एक धुसर नांमा स्याल है सो एक दिन मै सिंघ हाथी सै[5]) लर्‌यो

1) So Hs. 2) So Hs. für विचार्‌यौं.

3) मुसो vom Schreiber auf dem Rand nachgetragen.

4) वघेरो = Hindī वघेला; gleich darauf steht सिंघ in der Bedeutung „Tiger", wie der folgende Text zeigt, in welchem वाघ damit im Wechsel steht.

5) हाथी सै aus हाथु korrigiert, wohl vom Schreiber.

पंजा मैं चोट[1]) लागी ता तै सिंघ एक पैड हं चल न सकै अहार न पावै तब वह स्याल हुं भूष मरन लागो दूबलो भयो तब स्याल सिंघ सुं कही स्वांमी भूष तै दूंषी ऊं एक पैड हं चल सकुं नांही तेरी सेवा कैसै करूं सिंघ कही अरे तु कही कोई 5 जीव जायकै देषि जो मेरी औसी दसा है तो ऊं ताहि मारिह्रं तब स्याल उहां तै चल्यो गांम कै निकट गयो तब तहां तलाव[2]) की पाल तलै लंबकरण गधहा चरंत देष्यो तब स्याल वा की समीप आय ठाढो रहिं करि कही मांमा मेरो तुम कुं नमसकार है बोहत दिन तै दरसन पायो मांमा तुंम औसै दूबरे 10 काहि तै तब गंधहा कहै अहो भगनीसुंत कहा करीयै इह धोबी महा निरदई मो उपरि भार बऊत लदै अरू मुठी एक घास कबहूं[3]) देत नांही ऊं केवल एक धूर मिलत धोबी[4]) कै चिण षाय रहत ऊं देह कैसै पुष्ट होय स्याल कही जो तेरै इहां औसी विध है तो नंदी कै तीर आछी ठोर रही धोब रमनीक 15 जायगा है तहां सोनै कै रंग धोब ताहिं चरो मो पै रहो भली वात करिहैं लंबकरन कही अहो भगनीसुंत तै तै यह भली कही परं तु तो जंगल को जीव है गांम के वासी कु मारे वह भली ठोर है तो हमारै कोन कांम की तब स्याल कही मांमा औसी जिंन कहो वह ठोर तो मेरी भूजा कै बल राषहूं 20 तहां काहूं को भो नांई उहां तो ओर ही गधही अनेक अपनी आजीव का निमंत मो पै आय रही है ते आई तब अति दूबरी कदरज दीसत ही मेरै आश्रय आय रही सुष पायो अहार मुंगतो पायो अब पुष्ट भई देह चंपे के रंग होय कांमातुर भई भरतार की चाहि करै है जा तै जब प्रांनी कुं पुरो अहार जुरै 25 अरू काहूं वात को सोच न होय तब कांमदेव वा कै अंग मै आय वासो करै ता तै उहां गधही है ते मो सुं आप को मनोरथ

1) Hs. चोढ. 2) Oder तलाव; Hs. undeutlich.

3) Hs. कबंहू.

4) Lies धोब, d. i. दूब; vgl. den folgenden Text und Pūrṇ. 237, 6: केवलं ममात्र धूलिमिश्रितानि दूर्वाङ्कुराणि भक्षयतो नास्ति शरीरपुष्टिः ।

कहत है आज प्रात ही एक मांमी मो पै आय तिन कही जुं राति
सुंपनै मै तेरो मांमो मेरो भरतार भयो है ताहि ल्याव मेरो
वा सुं व्याह कर दे सो तुम चलो ताहि मांमी तुमारै पलै
लगावुं नां तर कौ ऊं ओर वर हेरुं औसै लंबकरन कांन उठाय
कांमअंध आतुर होय कह्यो जो उहां औसी विध है तो आगै 5
होय चलो जा तै स्त्री है सो संसार मै दोय गुन धारक है
जा को संजोग तो अमृत समांन मरत जीवावै अरु विजोग विष
समांन दुष सुं मरीयै जा को नांम लेत ही कांमदेव सरीर मै
आलंबन होय : तो मिनुष सुंष कछुं अधिक ही है आगै स्याल
सिंघ कै आगै होय निकस्यो पाछै गधहा अजांनक[1]) दृष्ट पर्यो 10
सिघ आतुर होय उठ्यो परं फाल सांधी नही गधहा भाज्यो
सिघ के पंजाकी[2]) वा गधहा कै लागी गधहा निंकर गयो तव
स्याल सिंघ सुं कही यह तै कहा कीयो देष्यो तेरो पराक्रम
तुम[3]) गधहा भी मार न सक्यो हाथी कैसै मारैगो सिंघ कही
मेरी देह निवल ओर वा को आंवन जांन्यो नांही देह कह्यो 15
करत नांही नांतर हाथी हूं देष मारु स्याल कही अव हूं
वाहिं फेर ल्यावत ऊं तुं सावधांन होय वैठ सिंघ कही मोहि
देष गयो है सो कैसै आवैगो स्याल कही तु तेरा पराक्रम की
वात करि ल्यावन की तो कु कैसी चिंता : वह सिंघ तो सि-
क्षितपाय होय वैठो अरु स्याल गधहा कै पीछै वाही ठोर गयो 20
अरु हस्यो गधहा सु कही मांमा तै कहा कीयो भाज क्युं
आयो तव गधहा कहै : अहो भगनीसुत तुं मो कु भली ठोर
ले गयो मीच[4]) के मुष तै नीठ कुटो जा के हाथ की चोट वजर
सो मेरे अंग लागी है तव स्याल मुसकाय कही मांमा वह तो
मांमी है तो कुं आवत देष आतुर होय अनुराग तै आलिंगन 25
देन उठी ही अरु तु नपुसक ज्यूं भाज्यो वह संकोच तहां ही वैठ

---

1) So statt अचानक.

2) पंजाकी Nebenform für पंजा? Oder की zu streichen?

3) Wohl तुं zu lesen. 4) Hs. नीच.

गई जा ते स्त्री की उलास मै ढीठ होय तहां भरतार मंदवीरज होय तो स्त्री को मुष कांतिहीन होय अब तो वह उहां अपनी ढिठाई सुं आप लजित भई अरु वा को हाथ तेरो लागो ता ते उन कही मेरे करम मै लंबकरन वर लिष्यो है सो मै 5 बस्यो ता ते उन कही हम अपने पतिव्रता धरम साधन को जतन करत है : अरु तेरे विरह करि दुष पावत है ता ते तु उहां चलि वा को मनोरथ करि : जो वा की तेरे विरह करि देह छुटी तो तो कुं स्त्रीहित्या लागत है जा ते स्त्रीहित्या बालहित्या गउ° ब्रांह्मन°[1]) ए च्यार अपराध पुरष कु जोग्य नांही देष 10 श्रीभगवांन कांमदेव कै जगत वसि करवे कुं आवध है तिन मै पहला[2]) स्त्री है कोई मूरष सरग सुंगति की ईछा करि स्त्री छोडत है तिन कुं कांमदेव सासनां देत है स्त्री छोडै तिण की असी दसा है देष कोई तो नागे अंग है अरु राष मै लोटत है कोई अपने हाथ अपनो सिर षसोटत है कोई जटा राषत है 15 कोई पंचागनि मै पैठ दुष देषत है कोई कपाली होय भिष्या मांगत है असे कांमदेव तिन कु निरदई होय डंड देत है स्त्री है सो सरब सूष को मूल है हम तुमारे हितूं होय कहत है जा ते तुम मांमा हो हम तुमारे भांणेज है तुमारी आसा राषत है तब गधहा स्याल को उपदेस सुंनि कांमअंध होय स्याल कै संग 20 बहुर चल्यो जा ते मनुष्य करम कै वसि पर्‍यो बुरी वात जांनै तो ही निंदत करम अति उछाह सुं करै जब गधहा स्याल कै संग उहां गयो तहां सिंघ सावधांन षो आवत ही लंबकरण को मार्‍यो तब स्याल कुं कह्यो तु रषवारी कर तब स्याल कुं रषवारी राषि सिंघ नंदी स्नांन करन गयो जो लुं सिंघ स्नांन संध्या 25 तरपण देवपुजा करि आवै तो लूं इहां स्याल चंडाल चंचल अति भूषो गधहा को कांन आंषि हीयो आचंमन कर गयो सिंघ आय देषै तो गधहा के कांन आंष हीयो नांही सिंघ स्याल सुं कही अरे यह तै कहा कीयो तेरो उचिष्ट कैसै षावु : या के कांन

1) Die Zeichen ° fehlen in der Hs. 2) Wohl पहली zu lesen.

आंष हीयो तै षाए   तब स्याल कही स्वांमी   ऐसी जिंन कही
या के कांन आंषि हीयो होही नांही   आंष होती तो देषि फेर
कैसै आवतो : अरु कांन होय तो तेरो नांम या वन मैं कबहूं
सुंन्यो न होत   हीयो होतो तो तेरे हाथ की चोट वजर प्रहार
सी भूलत नांही   कांन आंष हीया विंनां ए मूर्ष ऐसे ही होय
ता तै भाज गयो फेर आयो   ऐसो सुंनि सिंघ भूषो संकित मन
गधहा स्याल सुं बांटि षायो

Übersetzung[1]).

Irgendwo in einem Walde wohnte einst ein Löwe namens Karālkēsarī; bei dem lebte ein Schakal, welcher Dhūsar hieß. Eines Tages nun kämpfte dieser Löwe mit einem Elefanten. Da traf ihn ein Hieb auf eine Tatze, so daß der Löwe auch nicht einen Schritt zu gehen vermochte. Nun konnte er sich keine Nahrung mehr verschaffen. So drohte auch dem Schakal der Hungertod, und er ward ganz schwach. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Herr, ich leide Hunger. Nicht einen Schritt vermag ich mehr zu gehen; wie soll ich Dir dienen?" Der Löwe sprach: „Geh und spüre irgendwo ein Wild auf; trotz meines Zustandes will ich es töten."

Da machte sich der Schakal auf und ging in die Nähe eines Dorfes. Da sah er dort am Fuße des aufgeworfenen Dammes eines Teiches den Esel Lambkarṇ grasen. Zu dem ging der Schakal, blieb stehen und sprach: „Ich grüße Euch, mein Mutterbruder! Nach langer Zeit ist es mir vergönnt, Euch wiederzusehen. Aber Oheim, wie kommt es, daß Ihr so von Kräften seid?" Darauf sagte der Esel: „Ach, Schwestersohn! Was soll ich anfangen? Dieser Wäscher kennt keinerlei Mitleid, bepackt mich mit vielen Lasten und gibt mir niemals auch nur eine Handvoll Gras. Ich habe immer nichts zu verzehren, als ein bestaubtes Dūb-Gras. Wie kann dabei mein Leib feist werden?" Der Schakal sagte: „Wenn Dir's hier so geht, so weiß ich am Flußufer einen vortrefflichen Ort; es ist ein Ort, an welchem schönes Dūb-Gras steht; das Dūb-Gras dort ist goldfarbig. Geht dorthin und wohnet dort mit mir! Wir wollen uns dort mit schönen Gesprächen unterhalten." Lambkarṇ sagte: „Was Du da gesagt hast, lieber Neffe, ist ganz schön und gut. Aber Du bist ein Tier des Waldes und bringst die Dorfbewohner um[2]). Der Ort mag noch so schön sein: was kann er mir

1) Vgl. Pūrṇabhadra IV, 2.

2) Vermutlich ist im Texte zu lesen: परं तु जंगल को जीव है usw. und zu übersetzen: „Wenn dort aber ein Tier des Waldes wohnt, so bringt es den Dorfbewohner um;" vielleicht sogar है statt को: „Wenn dort Tiere des Waldes ... bringen ...".

nützen?" Da sagte der Schakal: „So solltet Ihr nicht reden, Oheim! Diesen Ort werde ich doch durch die Macht meines Armes beschirmen. Ihr braucht Euch dort vor nichts zu fürchten. Außerdem wohnen dort eine Anzahl Eselinnen, die zu mir gekommen 5 sind, um ihren Unterhalt zu finden. Als sie kamen, da sahen sie ganz herabgekommen und elend aus. Dadurch aber, daß sie in meine Wohnung kamen und darinnen blieben, sind sie glücklich geworden und haben reichliche Nahrung gefunden. Jetzt sind sie ganz fett geworden; ihr Leib hat die Farbe des Tschampā[1]) ange- 10 nommen. Aber sie sind liebeskrank geworden und verlangen nach einem Gemahl. Denn: „Wenn einem Lebewesen reichliche Nahrung zuteil wird und wenn es keinerlei Sorgen hat, dann zieht der Gott der Liebe in seinen Leib ein und wohnt in ihm[2])." Die Eselinnen, die dort wohnen, reden darum immer mit mir von ihrer Sehnsucht. 15 Erst heute morgen ist eine meiner Tanten[3]) zu mir gekommen und hat gesagt: „Heute nacht hat mir geträumt, daß Dein Oheim mein Gemahl wurde. Bring ihn her und vermähle mich mit ihm!" Darum kommt! Ich will Euch mit dieser Tante vereinigen. Wollt ihr nicht, so halte ich nach einem andern Freier Ausschau."

20 Bei solchen Aussichten spitzte Lambkarn seine Ohren, ward liebesblind und liebeskrank und sprach: „Wenn's dort so ist, dann geht nur voran!" Denn: „Das Weib ist im Kreislauf der Existenzen die Trägerin zweier Eigenschaften. Die Vereinigung mit ihm wirkt wie Amṛta, denn sie belebt den schon Erstorbenen, und die Trennung 25 von ihm wie Gift, da man mit Schmerzen daran stirbt[4])." Kann dem Menschen irgend ein größeres Glück zuteil werden, als diejenige, bei deren bloßer Erwähnung schon der Liebesgott im Körper Fuß faßt?"[5])

Zuerst trat der Schakal vor den Löwen; danach erschien diesem plötzlich der Esel. So krank der Löwe war, sprang er doch auf; 30 aber der Sprung mißlang ihm, und der Esel floh. Des Löwen Tatze berührte den Esel; aber der Esel entkam. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Was hast Du da getan? Ich habe dein Heldentum gesehen. Du bist nicht einmal imstande, einen Esel totzuschlagen! Wie willst du da einen Elefanten erlegen?" Der 35 Löwe sprach: „Mein Leib ist schwach, und ich wußte nicht, daß jener herankam. Mein Körper gehorcht mir nicht mehr. Sonst erlege ich sogar einen Elefanten, sobald ich ihn erblicke." Der Schakal sagte: „Ich will ihn jetzt wieder holen. Leg dich auf die Lauer und gib hübsch acht!" Der Löwe erwiderte: „Bevor er floh, 40 hat er mich gesehen. Wie sollte er da wiederkommen?" Der Schakal sprach: „Sorge Du nur für deine Heldentat; was geht dich das Herbeischaffen an?"

---

1) Dieser Baum hat gelbe Blüten.
2) Übersetzung einer Sanskritstrophe, die bei Pūrṇ. fehlt.
3) So nennt er sie, weil er sie schon als Frauen des Esels betrachtet.
4) = Pūrṇ. IV, 29.
5) Fehlt bei Pūrṇ.

Also lauerte der Löwe bereiten Fußes; der Schakal dagegen ging dem Esel nach an denselben Ort, lachte und sagte zu ihm: „Was hast Du denn getan, Onkel? Weshalb bist Du denn ausgerissen und wieder hierhergelaufen?“ Der Esel antwortete: „Ei, Schwestersohn, Du hast mich an einen netten Ort geführt! Kaum bin ich aus des Todes Rachen entkommen, dessen Handschlag meinen Körper wie ein Donnerkeil getroffen hat.“ Der Schakal lächelte und sprach: „Aber Onkel! Das war doch die Tante! Als sie dich herankommen sah, sprang sie in ihrer Liebessehnsucht auf, um dich leidenschaftlich in ihre Arme zu schließen, und Du läufst davon, als wärest Du kein Mann! Nun ist sie an ihren Platz zurückgekehrt, sitzt dort und schämt sich. Denn: „Wenn ein Weib sich im Banne der Lust mutwillig zeigt, der Mann aber dabei beweist, daß es ihm an Manneskraft gebricht, dann weicht die Anmut von des Weibes Antlitz[1].“ Jetzt schämt sie sich dort ihrer Keckheit wegen. Ihre Hand war es, die dich gepackt hatte. Nun hat sie gesagt: „In meinem Schicksal ist Lambkarn als Freier geschrieben; ihn habe ich erwählt.“ Darum hat sie gesagt: „Ich will nun darauf bedacht sein, die Lebensweise einzuhalten, die einer treuen Gattin geziemt[2].“ Nun grämt sie sich, daß sie von Dir geschieden ist. Geh doch also wieder hin und tu ihr ihren Willen! Wenn der Schmerz über die Trennung von Dir sie das Leben kostet, so kommt über dich die Schuld des Frauenmords. Denn: „Frauentötung, Kindestötung, Kuhtötung und Brahmanentötung: diese vier geziemen keinem Manne[3].“ Siehe! „Der gesegnete heilige Gott der Liebe hat Bestimmungen [= Einrichtungen] getroffen, um sich die ganze Welt zu unterwerfen. Die erste darunter ist das Weib. Wenn ein Narr die himmlische Seligkeit begehrt und deswegen auf das Weib verzichtet, so bestraft ihn der Gott der Liebe. Wer auf das Weib verzichtet, dem geht's wie folgt. Siehe! Der eine ist nackt, und wälzt sich in Asche; ein zweiter rauft sich eigenhändig sein Haupt kahl; ein dritter trägt geflochtenes Haar; ein vierter sieht Unglück, indem er sich zwischen die fünf Feuer begibt; ein fünfter trägt ein Halsband von Schädeln und erbettelt sein Brot: so bestraft sie unbarmherzig der Gott der Liebe[4]. Denn das Weib ist alles Glückes Wurzel[5].“ Ich rede zu Euch als Freund; denn Ihr seid mein Ohm, und ich bin Euer Schwesterkind: sie sehnt sich nach Euch.“

Als der Esel diese Belehrung des Schakals hörte, verblendete ihn abermals die Liebe, so daß er sich nochmals mit ihm auf den Weg

---

1) Fehlt bei Pūrṇ.

2) Wahrscheinlich ist उन कही vor हम zu streichen und zu übersetzen: „ihn habe ich erwählt. Darum will ich nun darauf bedacht sein“ usw.

3) Fehlt bei Pūrṇ.

4) Verschiedene Arten indischer Kasteiung werden hier witzig als schimpfliche, vom Gott der Liebe verhängte Strafen dargestellt.

5) Pūrṇ. IV, 30.

machte. Denn: „Ein Mensch, der in des Schicksals Gewalt gerät, mag das Böse erkennen: trotzdem tut er mit größter Freude das Tadelnswerte[1].“

Als der Esel mit dem Schakal dorthin kam, stand der Löwe aufmerksam auf der Lauer und tötete Lambkarn, als dieser noch gar nicht ganz heran war. Darauf sagte er zum Schakal: „Mach Du den Wächter!“ Nachdem der Löwe den Schakal zum Wächter eingesetzt hatte, begab er sich an den Fluß, um zu baden. Während nun der Löwe badete, die Mittagsspenden darbrachte, die Götter verehrte und wiederkam, fraß derweile dort der Schakal, der Tschandāl [d. i. der gemeine, boshafte], leichtsinnig und gewaltig hungrig, wie er war, des Esels Ohren, Augen[2]) und Herz vollständig auf. Als der Löwe kam und hinsah, da fehlten dem Esel die Ohren, die Augen und das Herz. Der Löwe sagte zum Schakal: „Heda! Was hast Du da getan! Wie kann ich essen, was Du übrig gelassen hast? Du hast seine Ohren, seine Augen und sein Herz verzehrt.“ Da sprach der Schakal: „Das solltet Ihr nicht sagen, o Herr! Er wird keine Ohren, keine Augen und kein Herz gehabt haben. Hätte er Augen gehabt, so hätte er dich sehen müssen: wie wäre er dann zurückgekehrt? Und hätte er Ohren gehabt, wie hätte er da deinen Namen in diesem Walde niemals hören können[3])? Hätte er aber ein Herz gehabt, so hätte er sicher den Schlag deiner Hand, der dem Schlage eines Donnerkeils gleicht, nicht vergessen. Nur weil diesem Toren Ohren, Augen und Herz fehlten, deswegen ist er nach seiner Flucht zurückgekehrt.“

Als das der Löwe gehört hatte, teilte er, wenn auch mit Zweifeln im Herzen, weil er hungrig war, den Esel mit dem Schakal und verzehrte ihn.

Nachtrag.

Die vorstehende Abhandlung ist seit Anfang November 1916 abgeschlossen und lag seit dem 13. Sept. bei der Redaktion. Zu **Bd. 72, S. 69,** 19 sei bemerkt, daß کھاکھ natürlich nur die phonetische Umschrift zu खाख geben soll (vgl. auch Platts, S. 868, Sp. 1), während die etymologische (persische) Schreibung خاک ist.

Zu Akhlāq II, 5 (**Bd. 75, S. 152 ff.**). Den Zug vom Malen des Bildes Rāvaṇas durch Sītā vermag ich bislang nur aus jinistischen Quellen nachzuweisen[4]); vgl. Kommentar zu Haribhadra, Upadeśapada, Bd. I (Pālitāṇā 1909), S. 377, 25 ff. und Hemacandra, Triṣaṣṭi°

---

1) Pūrṇ. IV, 31. 2) Dies fehlt bei Pūrṇ.

3) Nach dem Texte müßte man aus dem vorigen Satz कैसे ergänzen. Wahrscheinlicher ist न zu streichen und zu übersetzen: „Und hätte er Ohren gehabt, so hätte er doch in diesem Walde irgend einmal deinen Namen hören müssen.“

4) Vgl. dazu oben S. 159, Fußn. 2.

VII, 8, 257 ff. An beiden Stellen aber zeichnet Sītā nur Rāvaṇas Füße, da sie seinen übrigen Körper nicht betrachtet habe. In Hēmavijayas Kathāratnākara 259 wird dementsprechend erzählt, Sītās Nebenfrauen hätten es erreicht, daß sie „Rāvaṇas Füße verehrte". —

Garcin de Tassy, Hist. de la litt. hind.², I, S. 327, hat unter dem Namen Bhairav-Praçad [d. i. Bhairav Prasād] folgende Bemerkung: „J'ignore si c'est au même Bhaïrav-praçâd qu'est dû un *Râjnîti* «Devoirs d'un roi envers ses sujets», en hindoustani, imprimé à Bombay en 1864, in-16 de 315 p." In der Fußnote gibt Garcin als Quelle für diese Angabe den „Catalogue of native Publications in the Bombay Presidency", p. 148. Ein Exemplar dieses Werkes fand ich im Dezember 1919 beim Katalogisieren in der indologischen Büchersammlung Ernst Windisch's. Der Titel lautet in dem jetzt mir gehörenden Exemplar: श्री राजनीतिया [lies: °ति या] पंचोपाख्यान. अर्थात् ये कथा जिनमें हिंदुओंकी रीतके अनुशिक्षा और जुद्ध संबंधी प्रबंध है. मुंबईमें बापुसदाशिव सेट हेगिष्टे शेट्ये श्रीवर्धनकर इनने आपने छापखानेमें छपाया. शके १७८७ सन १८६६. Das Druckjahr ist 1866 (n. Chr.); die Seitenzahl ist 273. Es scheint sich also um eine Neuauflage zu handeln, obwohl der Titel darüber keinen Vermerk enthält. Das Vorwort ist eine gekürzte Übersetzung des Vorworts Lallū Lāls. Die Überschriftsstrophe wie die Angaben über Wellesly und Gilchrist sind weggelassen; statt des Entstehungsjahrs Saṃvat 1859 der Lālschen Übersetzung ist fälschlich 1869 gegeben. Der Hindī-Bearbeiter fügt über sich folgende Angabe hinzu: सो अब उसे भैरवप्रसाद इंदौरके हिंदीमदरसेके गुरूने हिंदी बोलीमें रचा: „Sie [die Lāl'sche Übersetzung] ist nun von Bhairav Prasād, dem guru (Direktor?) der Hindī-Schule von Indore, in die Hindī-Sprache übersetzt worden". Es handelt sich also um einen andern Bhairav Prasād, als den von Garcin vorher genannten. — Der Druck ist sehr fehlerhaft. Die Übersetzung gibt Lāls Text mit sämtlichen Erzählungen wieder. Auf S. 195 ff. sind die Blätter des Druckmanuskripts in falscher Reihenfolge abgedruckt, so daß der Text auf S. 195, 199, 202, 224 in Unordnung ist. Auf S. 229—240 ist in die Erzählung von Froschkönig und Schlange (Lāl V, 1) eine Erzählung von den Affen und den Bären eingefügt, eine Nachbildung des Rahmens des 3. Buches des Pañcatantra. Sie ist ausführlich und hübsch erzählt, aber durch verschiedene, den Text unverständlich machende Druckfehler entstellt. Der Inhalt ist in kurzen Zügen folgender: Auf einer schönen Insel wohnt im Genuß reichlicher Früchte, die die Natur bietet, ein großes Affenvolk. Ein Bär kommt aus dem Gebirge, ärgert sich, daß er sich zwischen

den Felsen so plagen muß, während es den Affen so gut geht, und will sie verjagen. Er kommt aber übel an und muß verwundet flüchten. Die erlittene Schmach zu rächen kommen die Bären eines Nachts aus allen indischen Bergen herab und richten unter 5 den Affen ein großes Blutbad an. Dann machen sie den Bären, dem die Affen so übel mitgespielt hatten, zu ihrem Häuptling und bleiben auf der Affeninsel. Als der Affenkönig, der sich mit dem Kern seines Heeres gerade entfernt hatte, zurückkehrt, erfährt er von Flüchtlingen, was geschehen. Einer seiner Großen, namens 10 Mangal, dem die Bären seine Familie ermordet, läßt sich nun die Ohren abbeißen und Hände und Füße abhauen und sich auf die Insel werfen. Als der Bärenkönig ihn findet, gibt er an, das sei die Strafe dafür, daß er dem Affenkönig zur Unterwerfung geraten. Er verspricht, die Bären in den Wald zu führen, in den das Affen- 15 heer sich geflüchtet. Auf eine Bärin gesetzt, führt er das Bärenheer in eine Einöde, den Puruṣa-Parīkṣā-Wald, in dem es kein Wasser gibt, in dem der Sand glüht und ein entsetzlich heißer Wind weht, in welchem alle Bären umkommen.

Śivasaṅkalpopaniṣad.

Bearbeitet von

I. Scheftelowitz (Cöln).

Als ich vor etwa einem Jahrzehnt die in London und Oxford befindlichen ṚV.-Mss. durcharbeitete, fand ich im ṚV.-Ms. British Museum Add 5351, p. 379 b unmittelbar nach der ṚV.-Hymne X, 166 die aus 28 Versen bestehende Śivasaṅkalpopaniṣad, von der sich eine andere Rezension in dem Kāśmirischen ṚV.-Ms. (siehe 5 meine Khila-Ausgabe, p. 127 ff.) vorfindet. Beide unterscheiden sich von einander in der Reihenfolge und Anzahl der Verse sowie in einzelnen Lesarten. Daß dieser Text als Upaniṣad angesehen worden ist, geht aus folgendem hervor: Gemäß Vers 27 des Londoner Ms. erlangen die Brahmanen, die über das „*Śivasaṅkalpam*" ständig 10 meditieren, das Nirvāṇa. Die Khila-Anukramaṇī des Kāśmir.-ṚV.-Ms. gibt über diese Upaniṣad an: *yena saptonā mānavaś śivasaṅkalpo mānasam* „die mit *yena* beginnende Hymne ist dreizehnversig, ihr Verfasser ist *Mānavaś Śivasaṅkalpas* und sie behandelt das Geistige". Sowohl Bṛhaddevatā 8, 64 (ed. Macdonell) als auch 15 Ṛgvidhāna 4, 20, 3—4 kennen dieses Khila. Letzterer sagt von ihr: *samādhim manaso tena vindate*, was auch Agni Purāṇa Adh. 259, V. 74 hervorhebt: *śivasaṃkalpajāpena samādhim manaso labhet*; man gewinnt also durch dessen Rezitation die „Meditation des Geistes", die gerade für die Erringung des Nirvāṇa erforderlich 20 ist. Nach Manu XI, 251 ist das *Śivasaṅkalpam* sündentilgend, falls man es täglich einen Monat lang betet. Und der Komm. zu Manu III, 232 erwähnt, daß dieses Khila beim Totenmahle (*śrāddha*) neben dem Śrī-Sūkta und anderen Stücken vorgetragen wird: *khilāni śrīsūktaśivasaṃkalpādini śrāddhe brāhmaṇān śrāvayet.* 25 Gerade beim Śrāddha pflegt man seit alter Zeit eine Upaniṣad vorzutragen, vgl. Kāṭh.-Up. 3, 17: *ya idam paramaṃ guhyaṃ śrāvayed brahmasamadi, prayataḥ śrāddhakāle vā tadānantyāya kalpate.* „Wer dieses höchste Geheimnis in einer Versammlung von Brahmanen oder beim Totenmahle andächtig vorträgt, dem gereicht 30 es zum ewigen Leben." Auch Cūlikā-Up. V. 20 hebt hervor, daß die Upaniṣad beim Śrāddha verwendet wird(: *ya evaṃ śrāvayec chrāddhe brāhmaṇo niyatavrataḥ*)[1]). Auf das Śivasaṅkalpam scheint Amṛtanādop. 15 Bezug zu nehmen: *manaḥ saṃkalpakaṃ dhyātvā.* Gerade unsere Upaniṣad handelt von dem *manas saṃkalpakam,* 35

1) Vgl. auch Sannyāsa Up. 1.

'dem an Vorsätzen reichen Geiste', über den der Brahmane ständig meditieren soll (vgl. V. 27). Die Tätigkeit des sich Versenkens in die Upaniṣad wird durch das Verb *dhyā* — ausgedrückt, wovon das Nomen *dhyāna* (vgl. Maitrī-Up. 6, 3, 9, 18, Amṛtanādop. 6),
5 pāli *jhāna* 'Versenkung' abgeleitet ist. Der Name der Upaniṣad rührt her von dem in dem Refrain jedes Verses enthaltenen Worte *śivasaṅkalpam* 'von heilsamem Einfluß seiend'.

Inhalt der Śivasaṅkalpopaniṣad.

Schon durch seinen Inhalt wird das Śivasaṅkalpam als eine
10 Upaniṣad erwiesen. Eine Art Monotheismus wird hier deutlich gelehrt. Es gibt nur e i n e unendliche, rein geistige, göttliche, ungeborene, ewige Substanz, welche der Inbegriff aller Realität ist, die gesamte Materie durchdringt, die höchste Erkenntnis ist und der einzige Schöpfer und Herrscher des Weltalls in der Vergangenheit,
15 Gegenwart und Zukunft ist. Vom Geiste (*manas*) — heißt es darin — sind Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Opferwerke erfüllt. Der Geist ist das „einzige unsterbliche Licht der Lichter" unter den Geschöpfen, von welchem Erkenntnis, Denken und Gedächtnis bedingt sind. Der den Individuen innewohnende
20 Geist vermag beim Wachenden und Schlafenden in die fernsten Gegenden zu schweifen und lenkt wie ein Wagenlenker die menschlichen Herzen. Das Opfer und der Opferaltar stellen gleichsam den Körper des Geistes dar, er ist der sonnengleiche Puruṣa. Alle Seelen, Wesen und Elemente sind im Geiste zentralisiert und in
25 ihm eingewoben. Das gesamte Weltall, die Natur und die Götter sind von ihm durchdrungen, beherrscht und erschaffen. Er selbst aber ist unerschaffen (*ajam*), unerkennbar (*ajñeyam*), unerforschbar (*acintyam*), unermeßlich (*aprameyam*), die höchste und feinste Erkenntnis (*sūkṣmāt sūkṣmataraṃ jñānam*), körperlos (*akāya*) und
30 attributlos (*nirguṇa*). Er ist das All durchdringende (*sarvavyāpin*) wahre Sein (*asti*), während den von den Sinnen wahrgenommenen Objekten nichts wirklich Bleibendes, nichts Unvergängliches anhaftet. Er allein bleibt bestehen, nachdem er die Welt zerstört hat. Die höchste Jenseitsstätte „jenseits des Entfalteten und Unentfalteten
35 (*vyaktāvyaktaparam*)" ist ihm eigen. Er ist Brahman, Hari (= Viṣṇu), die hl. Silbe Oṃ, der jenseitige Ātman, der höchste Puruṣa, Maheśvara („der große Herrscher"), Mahādeva („der große Gott"), der blauhalsige dreiäugige Śaṅkara (= Śiva), Tryambaka, ja er faßt als „zweitlose Macht" alle auf dem Kailāśa-Berge wohnenden
40 Götter in sich[1]) und verfügt allein über die erstrebenswerten menschlichen Güter. Durch ständiges Meditieren über diese Upaniṣad erlangt der Brahmane das Nirvāṇa (*paramokṣa*).

---

1) Ähnlich ist im altisraelitischen Glauben nach Überwindung des Polytheismus die Pluralform *elōhîm* „Götter" die Bezeichnung für den e i n e n Gott geworden.

Alter der Śivasaṅkalpopaniṣad.

Die im Brit. Mus. Ms. Add 5351 überlieferte, aus 28 Versen bestehende Upaniṣad ist zunächst aus zwei Schichten zusammengesetzt, von denen die erstere, V. 1—13, im ältesten Upaniṣadzeitalter abgefaßt ist, worauf Inhalt, Sprache und Versmaß hinweisen. Das Kāśmirische ṚV.-Ms. kennt nur die 13 versige Upaniṣad, die die ältere Schicht darstellt. Schon die Reihenfolge der Verse des Śivasaṅkalpam meiner Khila-Ausgabe, die von dem Ms. des Brit. Mus. abweicht, erweist sich als die ältere, denn V. 1—6 = VS. (Mādhyandinaśākhā) 34, 1—6 und sind nach Kātyāyanas Anukramaṇī zu dieser VS.-Stelle vom Ṛṣi Śivasaṃkalpa verfaßt worden. „In der Kāṇvaśākhā finden sich diese Verse nicht; zwar führt sie der Kodex des Saṃhitāpāṭha derselben (Oxf. Wils. 364) beim Beginne des 33. Buches auf, aber nach dem 6. Verse heißt es in der Handschrift selbst: iti *ṣaṭkaṇḍikāḥ paraśākhoktāḥ* und folgt darauf unmittelbar in neuer Zählung V. 1 noch einmal, mit der nämlich auch im Jaṭāpāṭha (Oxf. Wils. 93) das 33. Buch in der Kāṇvaśākhā beginnt, worauf dann gleich Mādhy. 34, 7 als V. 2 folgt" (A. Weber, Ind. St. 2, 51). Hierdurch ist VS. 34, 1—6 als späteres Einschiebsel erwiesen, das aber der älteren Brāhmaṇaperiode angehört. Anquetil du Perron bringt in seinem Oupnekhat, Argentorati 1801, p. 204 bis 206 als 21. Upaniṣad die Schiw Sanklap = Śivasaṅkalpa, die nur die ersten 6 Verse der Khila-Rezension (= VS. 34, 1—6) enthält. Ebenso erwähnt G. Oppert, Lists of Sanskrit Mss. in Private Libraries of Southern India I, Madras 1880, Nr. 7243 die Śivasaṃkalpopaniṣad, die aus den sechs gleichen Versen besteht.

Die Verse 7—13 sind nicht viel jünger als die vorangehenden sechs und können dem Inhalte und der Sprache nach noch in dem Zeitalter der Entstehung der älteren Āraṇyaka-Texte abgefaßt worden sein. Sie enthalten demgemäß kein Zitat aus den Upaniṣaden, sondern lehnen sich ähnlich den älteren Upaniṣaden an Gedanken der Veden und Brāhmaṇatexte an. Die in V. 7—8 enthaltenen Vorstellungen über das Opfer und die Backsteine des Altares berühren sich eng mit den Spekulationen der alten Brāhmaṇa-Texte, und V. 9 stimmt mit VS. 31, 18—19 überein. Das Manas („der Geist") wird V. 10 ff. als alleiniger Schöpfer und Beherrscher des Weltalls bezeichnet, der die gesamte Materie durchdringt, und wird in V. 9 mit Puruṣa (= Brahman) identifiziert. Bereits Śat. Br. X, 5, 3 feiert das Manas als den göttlichen Urgeist, der allein vor der Weltenschöpfung existiert hat. „Deshalb sagt der Ṛsi ṚV. X, 129, 1: 'Damals (vor der Weltenschöpfung) war es weder seiend noch nicht seiend'; denn das Manas ist gewissermaßen weder seiend noch nicht seiend." Durch intensive Meditation hat das Manas zunächst die geistigen Urbilder des Opfers und des Altars erschaffen, sowie die Opferriten und alle Hymnen ersonnen. „Und alles Werk, das beim Opfer verrichtet wird, alles dieses Opferwerk wurde nur

von dem Manas („Geist") in jenem aus Geist bestehenden, vom Geiste geschichteten Feuer als ein Geistiges vollbracht." Diese Brāhmaṇa-Stelle, die wohl nicht viel älter ist als die Śivasaṅkalpopaniṣad, klingt wie ein Kommentar zu dieser Upaniṣad. Das Taitt. Ār.
5 scheint bereits auf den Inhalt unserer Upaniṣad Bezug zu nehmen; vgl. Taitt. Ār. 9, 4 (= Taitt. Up. 3, 4): *mano brahmeti vyajānāt, manaso hy eva khalv imāni bhūtāni jāyante, manasā jātāni jīvanti, manaḥ prayanty abhisaṃviśanti.* „Das Manas ist das Brahman, das soll man erkennen; denn von dem Manas werden
10 diese Wesen geboren, durch das Manas leben die Geborenen, in das Manas gehen sie verscheidend ein" (vgl. auch Chānd. Up. 3, 18, 1)[1]). Auf V. 5 scheint zurückzugehen Taitt. Ār. 10, 63, 12 (= Mahān. Up. 79, 12): *mānase sarvaṃ pratiṣṭhita[ṃ] tasmān mānasaṃ paramaṃ vadanti* „In dem Geistigen ist das All befestigt; darum nennt
15 man das Geistige das Höchste". Ähnlich lauten folgende Upaniṣad-Stellen: Ait. Up. 5, 3 „Alles Lebendige, was kriecht und fliegt und was unbeweglich ist, alles das wird von Puruṣa gelenkt, wurzelt im Puruṣa. Die Welt wird vom Puruṣa gelenkt, Puruṣa ist die Wurzel, das Brahman ist Puruṣa"[2]). Bṛh. Up. II, 5, 15, Śvet. 1, 5,
20 Kauṣ. 3, 8, Chānd. 7, 15, 1, Muṇḍ. 2, 26, Praśna 2, 6; 6, 6: *yathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitā evam evāsminn ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ.* „Gleichwie in der Radnabe, in der Radschiene alle Speichen befestigt sind, also sind in diesem
25 Ātman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Ātman befestigt[3])." Bṛhadāraṇyakopaniṣad hat gleichfalls manche Berührungspunkte mit dem Śivasaṅkalpam. Nach II, 4, 11 ist das Manas der Einigungsort aller Vorsätze (*sarveṣāṃ saṅkalpānām mana ekāyanam*). IV, 3, 7: „Dieser Puruṣa, welcher der
30 erkentnisreiche unter den Lebensorganen, das Licht im Herzen ist" (*yo'yam vijñānamayaḥ prāṇeṣu hṛdy antar jyotiḥ puruṣaḥ sa*), er lenkt im Innern (*antaryāmī* III, 7, 1) und ist „das Licht der Lichter" (IV, 4, 16: *jyotiṣāṃ jyotiḥ*), der im Schlaf die fernsten Regionen durchwandert und dann wieder in den Körper zurückkehrt
35 (IV, 3, 9 ff.). Ähnlich den Suparṇa-Hymnen (vgl. ZDMG. 74, 142 ff.) wird das Śivasaṅkalpam schon seit Jahrhunderten in Verschollenheit geraten sein, so daß davon nur noch die in VS. aufgenommenen 6 Verse allgemein bekannt waren.

Die Verse 1—13 erweisen sich gegenüber den Versen 14—28
40 dadurch als bedeutend älter, weil sie weder die Vorstellung von

---

1) Ferner Chānd. Up. 7, 3, 1: „Denn das Manas ist der Ātman, das Manas ist die Welt, das Manas ist das Brahman, das Manas mögest du verehren".

2) Vgl. auch Chānd. Up. 3, 7, 4, Mahān. Up. 23, 1: „Eben dieser Puruṣa ist das Brahman".

3) Vgl. auch Praśna Up. 2, 6: „Wie Speichen an der Radnabe, haftet am Prāṇa alles fest: die Ṛcas, die Yajus und Sāman's, Opfer, Krieger und Brahmanenstand.

der Trimūrti noch die verschiedenen sekundären Bezeichnungen für Śiva kennen. Letzterer Gott ragt in V. 14—18 über alle Götter hervor, wird mit Manas identifiziert und als die eine Gottheit verehrt, so daß diese Vorstellung nur aus der sektarischen Verehrung des śivaitischen Kreises erwachsen ist. Śiva heißt hier *Mahādeva*, *Saṅkara*, *Tryambaka*[1]), *Iśvara*, *Maheśvara*, *nīlakaṇṭha*, *trinetra*, der auf dem *Kailāsa*-Berge thront. Die letzteren Namen sind zuerst in MBh. belegt. Das in jedem Verse wiederkehrende Wort *śiva* scheint die śivaitische Sekte als eine Anspielung auf Gott Śiva aufgefaßt zu haben, weshalb sie in den von ihr hinzugefügten Versen ausdrücklich das Manas als Śiva bezeichnen. Der Inhalt der sekundären Verse steht übrigens im Widerspruch zu V. 9 der Kāśmirischen-Rez. Während nämlich nach letzterem Verse die Weisen den Ursprung des Geistes erschauen, ist er gemäß den sekundären Versen 14—17 „unerforschlich" und „unerkennbar". Die Bezeichnung des Urgeistes (*manas*) als *ābrahmastambaparyantaṃ* „der vom Brahman bis zum Grasbüschel sich erstreckende" (V. 26) kommt auch in Nārada's Pañcarātra 2, 1, 21 vor[2]). Saṅkara zu Bādarāyaṇa Brahma-Sūtra p. 604, 2 bezeichnet den höchsten Ātman ebenfalls so, wendet jedoch für die in seiner Zeit bereits ungebräuchliche Konstruktion mit *ā* — die jüngere Bildung mit — *ādi*: *brahmādistaṃbaparyanta* an. Eine ähnliche Bezeichnung für Puruṣa findet sich in Cūlikā-Up. 16: *brahmādyaṃ sthāvarantam* . . . *tam ekam eva paśyanti* „den mit Brahman beginnenden und bis auf den Holzklotz sich erstreckenden, . . . diesen einen eben sehen sie". Hier erweist sich die im Śivasaṅkalpam V. 26 enthaltene Form als die ältere. Die sekundären Verse scheinen demgemäß älter zu sein als Cūlikā-Up. und Śaṅkara. Sie werden etwa derselben Zeit entstammen, in der Atharvaśir. Up. und Kaiv. Up. entstanden sind, die gleichfalls Śiva als Eingeist verherrlichen. Auf die Quellen der in den sekundären Versen behandelten Anschauungen, die zum großen Teil auf Ideen älterer Upaniṣaden zurückgehen, verweise ich in den Anmerkungen zur Übersetzung. Folgende Wörter sind in Böhtlingk-Roth's Wtb. nicht belegt: V. 1: *tāyate* (nach Dhātup. 1, 518 = *saṃtānapālanayoḥ*) 'durchdringen'. V. 8: *pañca* m. 'Fünfheit' (vgl. *pañcatva* n. Yājñ. 3, 9, Hit. IV, 71 'Fünfheit'), *daśata* m. 'Dekade'. V. 26: *trailokya* adj. 'den drei Welten zugehörig'.

---

1) Diese drei ersten Namen für Śiva kommen bereits in den Brāhmaṇas vor (Kāṭh. S. XVII, 11, 15; IX, 7; ŚBr. II, 6, 2).

2) Und zwar wird dort Viṣṇu so genannt: *ābrahmastambaparyantaṃ sarvaṃ kṛṣṇaṃ carācaram*. Nārada scheint diesen Ausdruck aus unserer Upan. entlehnt zu haben.

Text und Varianten.

Die ersten dreizehn Verse gebe ich nach der ursprünglichen Reihenfolge, wie sie im Kāśmirischen ṚV.-Ms. (s. meine Khila-Ausg. p. 127 ff.) vorliegt, deren Text an den Stellen, wo er beschädigt ist, 5 durch die in Brit. Mus. Add 5351 vorhandene Rezension restituiert werden kann. Letztere bezeichne ich im weitern als B, hingegen meine Khila-Ausgabe als A [1]).

A 1—2 = B 1—2; A 3 = B 5; A 4 = B 7; A 5 = B 4; A 6 = B 6; A 7 = B 12; A 8 = B 10; A 9 = B 13; A 10 = 10 B 3; A 11 = B 11; A 12 = B 9; A 13 = B 8. Die Verse in B sind nicht akzentuiert. Die ersten sechs Verse von A stimmen mit VS. 34, 1—6 überein, jedoch ist VS. 34, 4 = V. 1 und VS. 34, 1 = V. 4.

1 a *yénedám bhūtám bhúvanaṃ bhaviṣyát párigṛhītam amṛ́tena sárvam,*

15 b *yéna yajñás tāyáte saptáhótā tan me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

2 a *yéna kármāṇy apáso manīṣíṇo yajñé kṛṇvánti vidátheṣu dhī́rāḥ,*

b *yád apūrvám yyakṣám antáḥ prajā́nān tán me mánaś śivásaṅkalpam astu,*

20 3 a *yát prajñā́nam utá cétо dhṛ́tiś ca yaj jyótir antár amṛ́taṃ prajā́su,*

b *yásmān ná ṛté kíñ caná kárma kriyáte tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

4 a *yáj jā́grato dūrám udaíti daívaṃ tád u suptásya táthaivaíti,*

25 b *dūraṅgamáṃ jyótiṣāṃ jyótir ékaṃ tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

5 a *yásmin ṛ́cas sā́ma yájūṃṣi yásmin prátiṣṭhitā rathanābhā́v ivā́rāḥ*

b *yásmiñś cittáṃ sárvam ótam prajā́nān tán me mánaś śivá-* 30 *saṅkalpam astu.*

6 a *suṣārathír áśvān iva yán manuṣyā́n nenīyátebhī́śubhir vājína iva*

b *hṛtprátiṣṭhaṃ yyád ajiráñ jáviṣṭhan tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

---

3 a *prajñānam* alle, nur A *prajñánam.* — 5 a *ivā́rā́ḥ* alle, nur B *ivīrāḥ* vgl. auch Muṇḍ. Up. 2, 2, 5: *arā iva rathanābhau saṃhatā.* — 6 a *manuṣyā́n* alle, nur A *manuṣyā́.*

1) Die ersten 13 Verse habe ich nach der Reihenfolge, Lesart und älteren Orthographie des Kāśm. ṚV.-Ms. (bezeichnet als A) gegeben. Über die dort vorherrschende eigenartige Orthographie habe ich WZKM. 21, 90 ff. gehandelt. Das Ms. B enthält die gewöhnliche Orthographie, nur daß für *b* häufig *v* steht und daß vor folgenden anlautenden Doppelkonsonanten der auslautende Konsonant, wenn er mit dem ersten Anlautskonsonanten gleichlautet, gewöhnlich nicht geschrieben wird, z. B. 3 a *ya jyotir.* 21 b *ya dviruktaṃ.* Über das Vorkommen von V. 1—6 vgl. meine Khila-Ausg. p. 129 A.

Korrekturzusatz: Dieselbe Upan. findet sich auch im ṚV.-Ms. India Off. 2131 und stimmt mit B überein. Beide lesen in V. 10 a *yato* für *viprā* A.

7 a *yád átra ṣaṣṭhám triśatáñ śarīrám yajñásya gúhyan návanābham ādyam,*
b **dáśa pañcatriṁśátaṃ yyát paráñ ca tán me mánaś śiváSaṅkalpam astu.*

8 a *yé páñca pañcā́ daśatáñ śatáṃ ca sahásraṃ ca niyútaṃ nyárbudaṃ ca,*
b *te yajñacittéṣṭakāttáñ śárīraṃ tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

9 a *védāhám etáṃ púruṣaṃ mahā́ntam ādityávarṇan támasaḥ parástāt,*
b *tásya yóniṃ paripaśyanti dhī́rās tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

10 a *yéna kármāṇi prácaranti dhīrā víprā vācā́ mánasā kármaṇā ca,*
b *saṃvvídam ánu sáṃyyanti prāṇínas tán me mánas śiváSaṅkalpam astu.*

11 a *yé máno hŕ̥dayaṃ yyé-ca devā́ yé antárikṣe bahudhā́ cáranti,*
b *yé śrotráṃ cakṣúṣī sáñcaranti tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

12 a *yéna dyaúr ugrā́ pr̥thivī́ cāntárikṣaṃ yé párvatāḥ pradíśo díśaś ca,*
b *yénedáñ jágad vyā́ptaṃ prajā́nān tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

13 a *yénedáṃ sárvaṃ jágato babhūvúr yé devā́ ápi maható jātávedāḥ,*
b *tád *evā́gnitápaso jyotír ékan tán me mánaś śivásaṅkalpam astu.*

14 a *acimtyaṃ cāprameyaṃ ca vyaktāvyaktaparaṃ ca yat,*
b *sūkṣmāt sūkṣmataraṃ jñānaṃ tán me mánaḥ śivasaṃkalpam astu.*

15 a *asti *vināśayitvā sarvam idaṃ nāsti punas tathaivā dr̥ṣṭaṃ dhruvaṃ,*
b *asti nāsti hitaṃ madhyamaṃ padaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

7[a] *navanābham ādyam* A, *navanāvam āyyam* B. — 7[b] Für **daśa* haben A, B: *daśaṃ*. — 8[a] *nyarbudaṃ* A, *nirbudaṃ* B. — 9[a] = VS. 31, 18, Taitt. Ār. 3, 12, 7, Śvet. U. 3, 8. *parástāt* alle, nur T. Ār. *tú pāré.* — 9[b] = VS. 31, 19. — 10[a] *prácaranti* A, *pratiraṃti* B. *kármaṇā ca* A, *tāni haṃti* B. — 10[b] *saṃvvídam ánu sáṃyyanti* A, *yasyānvitam anu saṃcaraṃti* B. — 11[a] *antárikṣe bahudhā́ cáranti* A, *divyā āpo yaḥ sūryaraśmiḥ* B. Dem Versmaß nach ist A älter. — 11[b] *sañcaranti* A, *saṃcaraṃtaṃ* B. — 12[a] *yé párvatāḥ pradíśo díśaś ca* A, *yat parvatāḥ pr̥thivī cāṃtarikṣaṃ yat parvatāḥ pradiśo diśaś ca* B. — 13[a] *babhūvúr yé devā́ ápi* A, *vabhūva tad evāpi* B. — 13[b] Für **evāgnitápaso* haben A, B: *evāgniṃtápaso.* — 15[a] *vināśayitvāt* B.

Das Ms. Ind. Off. enthält mehrere Schreibfehler: 6[a] *nanīyate.* 6[b] *yaviṣṭhaṃ.* 9[a] *purastātāt.* 13[a] *sahato.* 13[b] *tavād evā°.*

16 a *asti nāsti viparīto pravāhosti nāsti sarvaṃ vā idam guhyam,*
b *asti nāsti parāt paro yat paraṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

17 a *parāt parataraṃ yasya tatparāc caiva tat paraṃ,*
b *tatparāt paratojñeyaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

18 a *parāt pataro brahma tatparāt parato hariḥ,*
b *tatparāt parato hy eṣa tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

19 a *gobhir juṣṭo dhanena hy āyuṣā ca balena ca,*
b *prajayā paśubhiḥ puṣkalādyaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

20 a *prayataḥ praṇavo nityaṃ paramaṃ puruṣottamaṃ,*
b *oṃkāraṃ param ātmānaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

21 a *yo vai vedādiṣu gāyatrī *sarvavyāpī *maheśvaraḥ,*
b *ya[d] dviruktaṃ tathādvyaiśyaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

22 a *yo vai veda mahādevam paramaṃ puruṣottamaṃ,*
b *yaḥ sarvaṃ yasya cit sarvaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

23 a *yosau sarveṣu vedeṣu pathate hy aja īśvaraḥ,*
b *akāyo nirguṇo dhyātvā tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

24 a *kailāśaśikhare ramye śaṃkarasya śubhe gṛhe,*
b *devatās tatra modyaṃti tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

25 a *kailāśaśikharābhāsā hi bhavad girisaṃsthitāḥ,*
b *nīlakaṃṭhaṃ trinetraṃ ca tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

26 a *ābrahmastaṃbaparyaṃtaṃ trailokyaṃ sacarācaram,*
b *utpātitaṃ jagad vyāptaṃ tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

27 a *ya imaṃ śivasaṃkalpaṃ sadā dhyāyaṃti brāhmaṇāḥ,*
b *te paramokṣaṃ gamiṣyaṃti tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

28 a *tryambakaṃ yajāmahe sugaṃdhiṃ puṣṭivarddhanaṃ,*
b *urvārukam iva baṃdhanān mṛtyor mukṣīya māmṛtāt tan me manaḥ śivasaṃkalpam astu.*

19ª *jjuṣṭo* B. — 21ª *sarvavyāpi maheśvarāt* B. Letztere Verschreibung wohl infolge Kontamination mit *paramas svarāṭ* (vgl. T. Ār. 10, 11, 2). — 28 = ṚV. VII, 59, 12.

Übersetzung[1]).

1. Der unsterbliche Geist, mit welchem die Vergangenheit, Gegenwart, die Zukunft und das All versehen ist, wovon das von den sieben Opferpriestern vollzogene Opfer durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz[2]) sein.

---

1) V. 1—6 (= VS. 34, 1—6) bereits übersetzt von A. Weber, I. St. 2, 52 Geldner, Vedismus u. Brahmanismus 1911, 155, Deussen, Sechzig Up.[2] 836.

2) *śivasaṅkalpa* nach Geldner „von glücklicher Entschließung"; vgl. Kāṭh. Up. 1, 10: *śāntasaṃkalpa* 'der seinen Vorsatz aufgegeben hat' (, seinen Sohn Yama zu opfern).

2. Mit welchem die werkkundigen Weisen, die in den Opferzeremonien kundigen, die Handlungen beim Opfer verrichten, welcher als einzig dastehende wunderbare Erscheinung [1]) in den Geschöpfen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

3. Welcher die Erkenntnis, das Denken und die Entschlossenheit [2]), das unsterbliche Licht unter den Geschöpfen ist, ohne welchen kein Werk vollführt wird, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

4. Der göttliche Geist, der bei dem Wachenden und dem Schlafenden in die Ferne schweift und dann wieder zurückkehrt, das in die Ferne dringende einzige Licht der Lichter, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

5. An welchem die Hymnen (*ṛcas*), die Gesangesverse (*sāma*), die Opferlitaneien (*yajūṃṣi*) wie die Speichen an der Radnabe befestigt sind [3]), in welchen alles Denken der Geschöpfe eingewoben ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

6. Der Geist, der als ein guter Wagenlenker die Menschen wie Rosse, wie Renner mit Zügeln lenkt [4]), der Geist, welcher im Herzen seinen Sitz hat, der rasche, sehr schnelle, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

7. Welcher hier der aus 360 Teilen bestehende Körper des Opfers [5]) ist, geheimnisvoll, mit einem neuen Nabel [6]) versehen, unvergleichlich, zehnteilig [7]) und fünfunddreißigteilig [8]) ist, welcher der vortrefflichste ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

8. Welche die fünf Fünfheiten sind, die Dekada, Hundert, Tausend, eine Million und 100 Million, diese sind der Körper (= Altar) [9]), der die zum Opfer geschichteten Backsteine enthält: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

---

1) *yakṣam* als Bezeichnung für Brahman, z. B. Kenop. 3, 15, was der Komm. Śaṅkara als *pūjyam mahad bhūtam* erklärt. Sāyaṇa zu ṚV. VII, 61, 5 erklärt es als *pūjā* und V, 70, 4 als *pūjitam*. Das Epos gebraucht statt *yakṣam* das Wort *mahadbhūtam*, vgl. MBh. 13, 149, 140: *eko Viṣṇur mahadbhūtam*.

2) *dhṛti* „Festhalten", nach Geldner „Wille"; nach Deussen „Entschließen".

3) Praśna Up. 2, 6 geht darauf zurück.

4) Kāṭh. Up. 3, 3 ff. nimmt hierauf Bezug.

5) In ŚBr. V, 2, 1, 2; X, 2, 1 wird Prajāpati, der mit Brahman identifiziert wird (ŚBr. VII, 3, 1, 42; XIII, 6, 2, 8), als das Opfer bezeichnet. Yājñavalkya III, 120 nennt Ātman das Opfer (*sa ātmā caiva yajñaḥ*). Der menschliche Körper besteht aus 360 Knochen, ebenso wie das Jahr aus 360 Tagen (ŚBr. XII, 3, 2, 3; I, 3, 5, 9; XI, 1, 3, 10, Kāṭh. S. 33, 2; Garbhop. 4, Yājñavalkya III, 84).

6) Das Opfer hat einen Nabel: *nābhir vā eṣā yajñasya* Kāṭh. S. 26, 1. Der Nabel des Opfers wird verehrt ŚBr. XIV, 3, 2, 15.

7) Es gibt 10 *Prāṇās* „Lebensgeister" (*daśa prāṇās*) ŚBr. XI, 2, 1, 2; Kāṭh. S. XIII, 7; XIV, 6; XXVII, 5; TS. VI, 3, 7, 5. Entsprechend der Anzahl der *Prāṇās* gibt es beim Opferaltar 10 *Prāṇabhṛt* genannte Backsteine (Weber, I. St. XIII, 253. 256).

8) Es gibt 24 Extremitäten und 11 Organe, vgl. ŚBr. 6, 2, 1, 23: *caturviṃśo vai puruṣo daśa hastyā aṅgulayo daśa pādyās catvāry aṅgāni*; XII, 3, 2, 2: *caturviṃśoyam puruṣo viṃśatyaṅguliś caturaṅgaḥ*. Zu den 11 Organen (*Indriyāṇi*) vgl. Weber, I. St. XVII, 152; Deussen, System des Vedanta² 356, Manu 2, 89.

9) Der Feueraltar wird mit einem Körper verglichen ŚBr. VI, 1, 1;

9. Ich kenne jenen Puruṣa, den großen, wie die Sonne glänzenden jenseits des Dunkels, dessen Ursprung die Weisen wahrnehmen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorṣatz sein.

10. Mittels dessen die weisen Sänger die Werke verrichten 5 durch Wort, Geist und Tat und die beseelten Wesen zur Geisteskonzentration gelangen, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

11. Welche im Luftraume weilenden Götter vielfach in den Geist und ins Herz einkehren, welche ins Gehör und in die Augen 10 eingehen [1]), dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

12. Wovon der Himmel, die gewaltige Erde, der Luftraum, die Berge, Himmelsgegenden und Gegenden, wovon diese Welt der Menschen durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

15 13. Wodurch das All der großen Welt und auch die das Wissen besitzenden Götter entstanden sind, wahrlich dieses einzige Licht des durch Kasteiung wie Feuer Glühenden [2]), dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

14. Die Erkenntnis, die unerforschlich, unermeßlich jenseits 20 des Entfalteten und Unentfalteten und feiner als das Feine [3]), dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

VII, 1, 1, 17—19. Nach IX, 5, 1, 11 ist er der himmlische Körper des Opfernden. Sämtliche in diesem Verse enthaltenen Zahlen beziehen sich auf die Backsteine (*iṣṭakās*). *pañca pañcās* „fünf Fünfheiten“, wofür in Kāṭh. S. 32, 6: *pañca pañcajanās* steht: *chandāṃsi vai pañca pañcajanā yajñaś chandāṃsi* „die Chandas sind die fünf Fünfheiten und das Opfer sind die Chandas. Ähnlich ŚBr. VII, 5, 2, 42: „Die letzten fünf Backsteine sind die Chandásyās, die Chandas sind das Vieh . . . . man legt sie neben die Opfertiere“; vgl. auch Tāitt. S. 1, 6, 1, 2, Śaṅkara zu Śārīramīmāṃsā I, 4, 11 ff., übers. von Deussen p. 222 f. Die unzähligen Backsteine, welche durch die Zahlen 1, 10, 100, 1000, eine Million, hundert Million ausgedrückt werden, symbolisieren die Opferkühe, die auf dem aus den Iṣṭakās hergestellten Altar geopfert werden; vgl. ŚBr. IX, 1, 2, 16 ff., MS. 2, 8, 12. Ähnlich Kāṭh. S. XVII, 10: *ekā ca daśa . . ca śataṃ . . ca sahasraṃ . . cāyutaṃ . . ca prayutaṃ . . ca niyutaṃ . . cārbudam . . ca nyarbudaṃ ca samudras . . . tā me agna iṣṭakā dhenavas santu.*

1) Die Besessenheit durch einen göttlichen Geist wird als Manasartiges bezeichnet.

2) Über die Glut des Tapas bei der Weltenschöpfung vgl. A. Br. V, 32, 1. Nach ṚV. X, 190, 1 war aus dem entflammten Tapas Ordnung und Wahrheit hervorgegangen.

3) Vgl. Śvet. Up. 1, 8: „Alles trägt Puruṣa in sich vereint: das Vergängliche und Unvergängliche, das Entfaltete und Unentfaltete“; Kāṭh. Up 6, 7 ff. (vgl. 3, 11): „Jenseits des großen Ātman ist das Unentfaltete, jenseits des Unentfalteten steht aber der allumfassende Puruṣa, der keine individuellen Merkmale besitzt“. Kāṭh. Up. 3, 13: „Er wird mittels der spitzfindigen, feinsten Erkenntnis von Feinsehern erschaut“; Nṛsiṃhatāp. Up. 2, 1, 1: Der Ātman „ist feiner als das Feine, er ist das Wort Oṃ“. „Das Brahman ist die Erkenntnis“ (Taitt. Up. 3, 5). „Das Brahman ist das Unentfaltete, nicht Wahrnehmbare“ (Brahmasūtra des Bādarāyaṇa 3, 2, 23 ff., Deussen, Syst. des Vedanta [2] 1906, 230.

15. Er ist[1]), nachdem er dies All vernichtet hat[2]), nicht jedoch ist ebenso das Sichtbare bleibend. Er ist und nicht ist der gesetzte mittlere Schritt Viṣṇus (= Luftraum)[3]). Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

16. Er ist, nicht ist der verkehrte Strom der Vorstellungen, er ist[4]), nicht ist aber alles dieses geheimnisvolle Wissen, er ist, er, welcher das Jenseitige ist; mehr als das Jenseitige existiert nicht. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

17. Dieser Geist, dem die höchste Jenseitsstätte eigen ist, ist eben höher als jenes Jenseits; der unerkennbare ist höher als jenes Jenseits, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

18. Höher als das Jenseits ist Brahman, höher als dieses Jenseits ist Hari (= Viṣṇu), höher als dieses Jenseits ist ja dieser (*eṣa*)[5]); dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

19. Er verfügt über Reichtum, Alter, Kraft, Nachkommenschaft und Viehherden. Dieser unvergleichliche, herrliche Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

20. Der Praṇava[6]) faßt in sich den ewigen, vorzüglichsten, höchsten unter den Puruṣas, die heilige Silbe Oṃ, den jenseitigen Ātman. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

21. Die heilige Silbe Oṃ, welche der Liedersänger in den Anfängen der Veden[7]) und der das All durchdringende Maheśvara ist,

---

1) *asti* „er ist“ in V. 15—16 als Bezeichnung für Manas geht auf Kāṭh. Up. 6, 12 ff. zurück, wo *asti* = Ātman ist.

2) In bestimmten Kalpās findet eine Weltzerstörung durch Feuer statt; AV. X, 8, 39 f.; MBh. 12, 47, 56: *yugāntakāle samprāpte kālāgnir dahate jagat*, vgl. ferner Bṛh. Up. 1, 2, 5; Śaṅkara zu Vedānta S. I, 2, 9. Bhagavadg. 13, 16. Nṛsiṃha-uttaratāp. Up. 2 erwähnt ebenfalls, daß zur Endzeit die Welt durch ein Feuer vernichtet werde: „Der [Ātman] fürwahr baut diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung“. Über Weltenvernichtung durch Feuer im Buddhismus vgl Koeppen, Die Religion des Buddha 273 f.

3) Über Viṣṇus mittleren Schritt vgl. ṚV. I, 155, 5; VS. 2, 25; 12, 5; ŚBr. III, 6, 3, 3; Macdonell, Journ. Roy. As. Soc. 1895, 171.

4) Vgl. Bṛh. Up. 2, 3, 6: *nety anyat param asti*; Śvet. Up. 3, 9: „Höheres als welchen es nichts weiter gibt, noch Feineres“. Taitt. Ār. X, 1: *ataḥ param nānyad aṇīyāsaṁ hi parāt paraṃ yan mahato mahāntam, yad ekam avyaktam anantarūpaṃ viśvaṃ purāṇaṃ tamasaḥ parastāt* „nichts ist jenseitiger und feiner; er ist nämlich jenseitiger als das Jenseits, welcher der allerhöchste ist; er ist einzig, unentfaltet, unendlich erscheinend, das All durchdringend, der Uralte, jenseits der Finsternis“. Tejobindu-Up. 11 (I. St. II, 64): „Nichts Höheres gibt es, höher als das Höchste ist es, undenkbar und unerweckt“.

5) Vgl. Taitt. Ār. 10, 11, 2: *sa brahmā sa śivaḥ sa hariḥ*. Unter *eṣa* „dieser“ ist wohl Śiva zu verstehen, der im weiteren verherrlicht wird, vgl. auch Taitt. Ār. 10, 16. 17: *hy eṣa rudras*. In Taitt. Ār. 10, 13 wird *eṣa* für *puruṣa* gebraucht.

6) Unter Praṇava sind die Buchstaben der Silbe Oṃ zu verstehen, vgl. Nṛsiṃhatāp. Up. I, 2, 2; II, 1. In der Haṃsa Up. wird Praṇava als der höchste Geist verherrlicht (I. St. I, 386), siehe auch Kāṭh. Up. 2, 15 f.; Chānd. Up. 1, 1, 9 f.; I, 4, 5; Maitr. Up. 6, 4 f.; Māṇḍ. 1, 24 ff.

7) Vgl. Nṛs. Tāp. Up. I, 1, 3, 3: *sarve vedāh praṇavādikāḥ* „alle Veden beginnen mit dem Praṇava“; ferner Śvet. Up. 4, 18.

dieser Geist, welcher, eine doppelte Bezeichnung führend, eine zweitlose Macht[1]) ist, soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

22. Welcher den großen Gott erkennt, den vorzüglichsten und höchsten unter den Puruṣas, der das All ist und dessen auch das All 5 ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

23. Ja dieser ungeborene Īśvara, welcher über allen Veden schwebt, ist körperlos und attributlos, in Meditation versunken: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

24. Dort auf der lieblichen Bergspitze Kailāśa in dem glänzenden 10 Hause des Śaṅkara[2]) ergötzen sich die Gottheiten; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

25. Ja diese wie die Bergspitze Kailāśa glänzenden und gegenwärtig auf dem Berge befindlichen (Götter) sind der blauhalsige, dreiäugige Geist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein

15 26. Der von Brahman bis zum Grasbüschel[3]) sich erstreckende, den drei Welten, Tieren und Pflanzen innewohnende Geist, der über die angefüllte Welt verbreitet ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

27. Die Brahmanen, die über dieses Śivasaṅkalpam ständig 20 nachsinnen, diese werden die höchste Erlösung erreichen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

28. Den Tryambaka (Śiva) verehren wir, den schön duftenden, die Nahrung fördernden. Wie eine Kürbisfrucht (vom Stengel) so möchte ich mich loslösen von der unvergänglichen Fessel des Todes; 25 dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

---

1) Vgl. Cūlikā Up. 14 f.: *puruṣam nirguṇam . . . viduḥ . . . avyaktam vyaktadarśanam advaitam dvaitam iti* „man faßt den attributlosen Puruṣa . . . den unentfalteten als entfaltet aussehend auf, den zweitlosen als Zweiheit". Śvet. Up. 3, 2: „Denn ein einziger Rudra existiert, nicht ein zweiter, der diese Welten beherrscht mit seinen Herrschermächten (*īśānibhiḥ*)"; 3, 11: Śiva, „der heilige, durchdringt alles, er wohnt überall"; „er weilt versteckt in allen Wesen" (4, 16). *aiśya* (in *advy-aiśya*) scheint auf die spezielle Macht des Īśa (= „Śiva) anzuspielen, dessen Herrschermacht auch *īśānī* heißt. Māṇḍūkya Kārikā 1, 17 (vgl. auch 4, 45): „Die Vielheit, falls sie überhaupt bestünde, würde ohne Zweifel aufhören. Diese Zweiheit ist nur ein Blendwerk, in Wahrheit gibt es keine Zweiheit. Die Doppelheit würde aufhören, wenn sie von einem behauptet wird. Jene Behauptung stammt aus dem Unterricht. Wenn (das Brahman) erkannt ist, gibt es keine Zweiheit mehr" (vgl. Geldner, Vedismus u. Brahmanismus 188 f.). Nṛsiṃhatāp Up. 9, 9: *tasmād advaya evāyam ātmā* „deshalb ist dieser Ātman zweitlos". Śaṅkara nennt Brahman: *ekam eva advitīyam* „den einen ohne zweites" (Deussen, System d. Ved.[2] 230).

2) Vgl. zu V. 24—25 Nṛsiṃhatāp. Up. 1, 1, 6, 1: „den ungestaltete Augen habenden Śaṅkara, den bläulich roten, welcher . . . der Herrscher (*īśvaraḥ*) aller Weisheiten, das Brahman und der Oberherr aller Wesen ist". Ferner Kaivalya Up. 6 f.: Śiva, „der undenkbar, unoffenbar, unendlich, beruhigt, selig, ewig, Brahmans Ursprung ist, den einen, ohne Anfang, Mitte, Ende, . . . den höchsten Gott . . . mit schwarzem Hals, drei Augen ganz beruhigt, ihn überdenkend, geht jenseits des Dunkels der Weise zum allsehenden Wesensursprung"; vgl. hierzu Śivasaṅk. Up. V. 9 b.

3) *stamba* „Grasbüschel", bereits ŚBr. belegt, wo von *stambayajus* „Grasbüschelopfer" die Rede ist (VII, 2, 2, 1; I, 2, 4, 14, vgl. Sāyaṇa zu TS. I, 1, 9).

Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī.

Von

Hans Jörgensen.

Einleitung.

1. Auf die Bedeutung des Nevārī hat bereits Conrady in der Einleitung zu seiner Grammatik[1]) aufmerksam gemacht. Zu den von ihm angeführten Punkten kann noch hinzugefügt werden, daß Inschriften[2]) und historische Annalen[3]) in Nevārī existieren. Trotzdem hat die Sprache nach Conrady keine Beachtung mehr gefunden; außer der Skizze in Grierson's Linguistic Survey of India[4]) ist mir darüber nichts bekannt. Ich glaube daher, daß ein weiterer Beitrag zur Kenntnis dieser Sprache nicht unwillkommen sein wird; und zwar gebe ich einen zusammenhängenden Prosatext mit Übersetzung. Gewählt habe ich dazu zwei Erzählungen aus einer Nevārī-Rezension der Vetālapañcaviṃśatikā, die handschriftlich sich in der königlichen Bibliothek zu Berlin findet[5]). Bei den spärlichen Hilfsmitteln[6]), dem Mangel eines genau entsprechenden Sanskrittextes und den Fehlern der Hs. ist es mir leider nicht gelungen, alle Stellen befriedigend zu erklären.

2. Die Handschrift ist eine Papierhandschrift mittlerer Größe in Querformat. Sie enthält 82 Blätter, mit sechs, von Fol. 29 ab sieben Zeilen auf der Seite. Die Schrift ist Nevārī. Sie ist recht gut und deutlich geschrieben, aber nicht ohne Fehler. Datiert ist sie im Kolophon vom Jahre 921 der Nepal-Āra, das dem Jahre 1801 n. Chr. entspricht. Sie ist die Abschrift einer anderen Hs., wie sich unter anderem aus folgendem ergibt: der Abschnitt Fol. 37,

1) ZDMG. 45 (1891), p. 1 ff.

2) Ind. Ant. IX, 168.

3) Bendall in JASB. 72 (1903), p. 4.

4) III, 1, p. 214 ff.; daselbst p. 215 die Literatur über das Nevārī.

5) Ms. Or., fol. 600 der Kgl. Bibl., vgl. Clatt: De trecentis Cānakyae, poetae indici, sententiis, Halle 1873, p. 4. Ich bezeichne sie mit Ve.

6) Außer der angeführten Hs. ist mir das Nevārī noch aus folgenden Hss. bekannt: Hi = das erste Buch des Hitopadeça in Sanskrit u. Nevārī, eine alte sehr schön geschriebene Hs. im Kgl. Mus. f. Völkerkunde, Berlin; außerdem aus den übrigen bei Clatt l. c. aufgeführten Nevārī-Hss. der Kgl. Bibliothek in Berlin; bezeichnet Pā, Cā, Ma.

A. 7 bis 38, A. 6 steht an falscher Stelle, er gehört, wie sich aus dem Inhalte ergibt, nach Fol. 39, A. 6. Nun ist das verschobene Stück vom Umfange eines Blattes und ist um ebensoviel verschoben, wird also einem Blatte einer älteren Handschrift entsprechen, das mit dem vorhergehenden vertauscht worden war.

3. Auf eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der vorliegenden Rezension zu den Sanskrit-Rezensionen[1]) kann ich mich nicht einlassen. Ich will aber doch darüber einige kurze Bemerkungen geben: Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, daß keine der bekannten Sanskrit-Rezensionen die direkte Vorlage der Nevārī-Bearbeitung[2]) sein kann. Am nächsten kommt ihr noch die Rezension von Jambhaladatta, auch die Rez. der Hs. f zeigt noch manche Übereinstimmungen, während Śivadāsa weiter absteht. Zur besseren Orientierung gebe ich zunächst eine tabellarische Übersicht der Erzählungen der Nevārī-Rez. (Ne) verglichen mit den drei Prosarezensionen (Ja, f, Ś).

Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś
1	1	1	1	6	6	6	5	11	11	11	10	16	16	19	18	21	20	—	—
2	2	2	2	7	8	7	6	12	12	13	12	17	17	20	19	22	21	—	—
3	3	3	3	8	7	8	8	13	13	15	14	18	—	21	20	23	—	14	13
4	4	4	4	9	9	9	7	14	14	17	16	19	18	22	21	24	23	16	15
5	5	5	23	10	10	10	9	15	15	18	17	20	19	23	22	25	24	24	24

Wie man sieht, ist die Reihenfolge der Erzählungen in Ne und Ja im wesentlichen dieselbe, nur 7 und 8 sind miteinander vertauscht. Ne 21 und 22, die in allen übrigen Rezensionen fehlen, finden sich in Ja als 20 und 21. In Ne fehlen f 12 = Ś 11, und Ja 23. Dagegen hat Ne zwei Erzählungen, die in Ja fehlen: 18 und 23. Von diesen weicht 23 in seinem Inhalte von f (14) und Ś (13) wesentlich ab, während 18 so stark verstümmelt ist, daß ein Vergleich unmöglich wird: nur der Anfang ist verständlich, der Rest ist verworren und stark gekürzt. Eine Abweichung Ne's von allen übrigen Rezensionen ist die, daß der König den Vetāla 25 mal holt, der Vetāla also 25 Geschichten erzählt. Der Schluß der Rahmenerzählung, der in den Sanskrit-Rezensionen die 25. Erzählung bildet, wird in Ne nicht als besondere Erzählung gerechnet.

---

1) Es sind dies drei Prosarezensionen: Die des Śivadāsa und die anonyme Rezension der Hs. f, beide in Uhle: Die Vatālapañcaviṃçatikā in den Recensionen des Çivadāsa und eines Ungenannten, Abh. f. d. K. d. M. VIII, 1 (1884); die Rezension Jambhaladattas, herausg. von Jīvānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1873. Dazu noch zwei poetische Rezensionen in dem Kathāsaritsāgara und in der Bṛhatkathāmañjarī des Kṣemendra.

2) Ich möchte hier noch bemerken, daß Nevārī-Hs. der Vetālap. sich noch in Cambridge (Uhle l. c. p. XV f.) und Skt. Petersburg (Conrady, Wörterbuch p. 547) finden. Nach der kurzen Angabe Uhle's hat die Cambridger Hs. mit vorliegender Hs. den Anfangsvers gemeinsam.

Die Erzählung des Vetāla von seinen eigenen Schicksalen, die in Ja in den Schluß eingeschaltet ist, fehlt Ne.

Von den inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Ja und Ne greife ich einige besonders auffallende heraus: Der König hat in beiden zwei Namen: Vikramakeśarin und Vikramāditya; in Ne findet sich ersterer in der Vorgeschichte und der Einleitung zur 2. Erzählung; — in der ersten Erzählung ist in beiden Rezensionen die Zeichensprache im Walde identisch; — in der zehnten tritt in beiden der Brahmarākṣasa auf; — in der dreizehnten haben beide statt der Zauberkugel eine *vidyā*; — die 24. Erzählung in Ne stimmt mit Ja 23 im wesentlichen überein, während hier wie in den anderen angeführten Punkten f und Ś abweichen. Diesen Übereinstimmungen stehen auch einige Abweichungen gegenüber, z. B. in der 20. Erzählung (= Ja 19), sie sind aber viel geringfügiger. Der Wortlaut ist meistens abweichend, manchmal ist Ja ausführlicher, manchmal Ne. Wörtliche Übereinstimmungen längerer Abschnitte[1]) kommen nicht vor. Abweichend sind Einleitung und Schluß der Erzählungen. Die Form derselben in Ne, die bei fast allen Erzählungen dieselbe ist, zeigen die abgedruckten Erzählungen.

4. Was die Schreibung angeht, so habe ich mich möglichst genau an die Handschrift angeschlossen. Ich habe nur einige wenige Änderungen mir erlaubt, die mir sicher berechtigt erscheinen: so habe ich Cerebrale[2]), *ṣ*, *ś*, *kṣ* *jñ* in Nevārī-Wörtern beseitigt, und dafür Dentale, *kh*, *s*, *kh*, *gy* eingesetzt. Ebenso habe ich im Wortinnern *ī* und *ū* durch *ĭ*, *ŭ* ersetzt und Anusvāra beseitigt. Offenbare Schreibfehler sind natürlich auch verbessert worden. Ich habe aber in jedem Falle, wo ich etwas geändert habe, die Lesart der Hs. in den Noten gegeben, damit sich jeder ein genaues Bild von dem Aussehen der Hs. machen kann.

Abgesehen von den angeführten Fällen habe ich die Ungleichmäßigkeit der Schreibung gelassen, wie sie ist. Eine Einheitlichkeit läßt sich meiner Meinung nach vorläufig ohne Willkürlichkeit nicht herstellen[3]). Zudem weichen die Handschriften in ihrer Orthographie beträchtlich voneinander ab: offenbar liegen hier zeitliche und vielleicht auch örtliche Verschiedenheiten der Lautgestalt der Sprache zu Grunde. Um ein Beispiel zu nennen: Ne schreibt in den Endungen ebenso häufig *o* wie *va*, während Hi, die offenbar, ihrem Aussehen und der Schrift nach zu urteilen, älter ist, ausschließlich *va* kennt. Ebenso wechselt in Ne in gewissen Fällen *n* und *ṅ*, wo Hi nur *ṅ* kennt. Ma hat hier neben *ṅ* auch *n* und *ny*.

Die Handschrift hat ein Zeichen, das ich sonst nicht gefunden

1) Wörtliche Übereinstimmungen einzelner Sätze und Ausdrücke finden sich auch zwischen Ne und f.

2) Nur das *ḍ*, das mit *r* wechselt, habe ich stehen lassen.

3) Beim allgemeinen Anführen von Nevārī-Wörtern und -Formen, soweit es sich nicht um Zitate bestimmter Stellen handelt, gebe ich das mit *e*, *o* wechselnde *ya*, *va* durch *y̯a*, *wa* wieder.

habe, nämlich ein *o* mit angehängtem ā-Strich. Es wechselt mit *vā*, wie das gewöhnliche *o* mit *va*; ich schreibe es *ō*. Es findet sich nur im Anlaut.

5. Über die grammatischen Eigentümlichkeiten der Handschrift [1]) will ich im Anschluß an Conrady's Grammatik folgendes bemerken [2]):

Substantivum: Der Plural wird nur bei vernünftigen Wesen bezeichnet. Das Suffix ist *-pani* [3]). Was die Kasus angeht, so wird das entferntere und (seltner) das nähere Objekt [4]) durch *-ta* bezeichnet; *-ke* bezeichnet den Allativ und Adessiv „zu, bei"; *-sa* den Inessiv und Illativ. Der örtliche Ablativ wird durch *-na* ausgedrückt [5]), ist also mit dem Instrumental und Subjektiv gleichlautend. *-yākena* bezeichnet das Motiv: *lobhayākena* „aus Begierde".

-ta und *-ke* treten beim Nomen an die Endung *-yā*, beim Pronomen an den reinen Stamm.

Das Pluralsuffix zeigt einige Eigentümlichkeiten der Deklination: Der Genitiv wird meist durch *-sa* ausgedrückt; *-ta* und *-ke* treten entweder unmittelbar an, oder an das Suffix *-sa*, dessen *a* auch wegfallen kann. Der Subjektiv hat die Endung *-sĳa(ṃ), sĳana, -sana*.

Von Doppelsuffixen sind mir außer den genannten nur *-sayā* = *yā* und *-sawa* = *-sa* vorgekommen.

Zahlwort: „Sechs" heißt *khu* (*ṣu*) [6]).

Pronomen: *cha-je* [7]) ist der inklusive, *je-pani* der exklusive Plural der ersten Person.

tha scheint in einigen zweifelhaften Fällen für *thva* zu stehen; für *thawa* findet sich nicht selten *thvawa*.

sunā wird offenbar auch als Interrogativ gebraucht, während das einfache *su* auch Indefinitum sein kann. Die Verallgemeinerungsendung ist *-na(ṃ)* [8]).

Verbum: Die einfachen Formen des Nevārī-Verbums lassen sich am übersichtlichsten nach folgendem Schema ordnen [9]):

	1	2	3	4	5	6	7	8
I	*-naṃ*	*-na*	*-nĳa*	*-ṅa*	*-ṅā*	*-ni*	*-ṅa, -wa*	*-sĳa(ṃ)*
II	*-taṃ*	*-ta*	*-ya*	*-ṅa*	*-ṅā*	*-yi, -yu*	*-wa*	*-sĳa(ṃ)*
III	*-raṃ*	*-ra*	*-ya*	*-wa*	*-yā*	*-yi, -yu*	*-wa*	*-sĳa(ṃ)*
IV	*-raṃ*	*-ra*	*-rĳa*	—	*-rā*	—	—	—
V	*-karaṃ*	*-kara*	*-kĳa*	*-kaṃ, -ku*	*-kā*	*ki*	*-kṅwa*	*-kāsĳa(ṃ)*

1) Ich gebe dabei gelegentlich Eigentümlichkeiten der Hss. Hi und Ma in den Anmerkungen.

2) Die Bemerkungen bilden gleichzeitig eine Ergänzung zu Conrady's Darstellung. Es ist dabei zu beachten, daß ich anderes Handschriftenmaterial als Conrady benutzt habe. 3) In Ma findet sich häufig *-loka*.

4) Vereinzelt findet sich die Endung *-tu* zur Bezeichnung des näheren Objekts.

5) In Hi wird der Ablativ des Sanskrit mit Vorliebe durch eine Form von *tora-ta-r* „verlassen" ausgedrückt.

6) „neun" ist in Ma als *gu* belegt.

7) Hi: *jha-je*, Ma: *jhi-ji*. 8) Hi: *nvaṃ*.

9) Die Zugehörigkeit der Verba zu den einzelnen Klassen regelt sich

Es entspricht 1 dem langen, 2 dem mittleren Stamme Conrady's[1]), die übrigen Endungen treten an den kurzen Stamm. Dieser selbst wird in einigen seltnen Fällen als Imperativ oder praedikativ gebraucht.

Zur Orthographie will ich bemerken, daß *-ṃ* in der ersten Form und bei der Endung *-kaṃ* selten fehlt; bei *-sja(ṃ)* dagegen ist die Form ohne *ṃ* ebenso häufig wie die mit *-ṃ*[2]). Für *ṅ* wird auch gelegentlich *n* geschrieben, in Ma daneben auch *ny*. Über *ja*, *wa* habe ich oben schon gesprochen[3]).

Die Bedeutung der einzelnen Formen läßt sich folgendermaßen bestimmen: 1 wird nur prädikativ gebraucht und bezeichnet die Vergangenheit. Sie wird selten mit der 1. oder 2. Person verbunden. — 2 ist ein Supinum „zu, um zu". — 3 hat im wesentlichen die Funktion des Infinitivs[4]). Prädikativ bezeichnet die Form eine Absicht oder die Zukunft: *jena yāya* „ich will, werde machen". Sie findet sich fast ausschließlich mit der 1. Person als Subjekt. — 4 wird attributiv als Partizip gebraucht, prädikativ steht die Form bei der 3. Person zur Bezeichnung der Gegenwart. Ferner steht sie in Verbindung mit Verben der sinnlichen Wahrnehmung und einigen anderen Verben[5]). — 5 wird attributiv gebraucht neben 4, anscheinend ohne Unterschied der Bedeutung. Prädikativ steht die Form bei der 1. und 2. Person zur Bezeichnung der Gegenwart und Vergangenheit. Besonders lehrreich sind hier die Berichte der Mālatī und des Kanakadatta über ihre Schicksale in der 21. Erzählung[6]): Es werden da gleichzeitige Ereignisse in der 1. oder 5. Form erzählt, je nachdem die 3. oder 1. Person Subjekt ist. — 6 kann man am besten als Aorist bezeichnen. Die Form drückt entweder eine wiederholte Handlung der Gegenwart oder die Zukunft aus. Zwischen *yu* und *yi* scheint kein Unterschied zu bestehen; es kann auch *-wa* antreten ohne Änderung der Bedeutung. — 7 ist der Imperativ[7]). — 8 drückt eine enge Verbindung zwischen zwei Verbalbegriffen aus; in einigen Fällen wechselt die Form mit 4[8]). — Dazu kommt noch das Suffix *-re* „als", das an den schwachen Stamm aller Klassen tritt.

Von den zahlreichen[9]) zusammengesetzten Formen führe ich folgende an: durch Antreten von *-wa* an die 5. Form entsteht ein Konverbium[10]) der Vorzeitigkeit; durch Antreten von *-ṅāsyaṃ*,

offenbar, wie schon Conrady gesehen hat, nach etymologischen Gründen. Verba der IV. Klasse sind selten; es sind deshalb nicht alle Formen belegt.

1) Grammatik p. 23.

2) In Hi überwiegt *sjaṃ*.

3) p. 215, Anm. 3.

4) Besonders bei den Verben *te-n* „im Begriff sein"; *pha-t*, *ji-r* „können, imstande sein"; *mā-r*, dem Hilfsverb des Optativs.

5) Siehe unten p. 218.

6) Siehe unten p. 221 ff.

7) In Hi endet der Impr. der I. Klasse auf *-ṅo*. Der Impr. wird auch umschrieben durch *-hune*, *-hunī* an die Wurzel, das selbständig in der Bedeutung „geh" vorzukommen scheint.

8) Siehe unten p. 218.

9) So treten z. B. an die Formen 3. 4. 5 Kasusendungen, besonders *yā*, *yāta*, *ta*, *na*.

10) Über den Ausdruck s. Ramstedt, Konjugation des Khalkha-Mongolischen.

-*ṅāwa* an den mittleren Stamm ein solches der Gleichzeitigkeit „während"; durch -*sā* an denselben Stamm ein Konditionalis, durch -*sa-na(ṃ)*[1] ein Konzessiv. Für Ve eigentümlich ist die Doppelendung -*s(a)-tunaṃ* „unmittelbar nachdem".

5 *karaṃ* (V) ist das Suffix des Kausativums; es wird an Stämme I mit Hilfe von -*na*, an II und III[2]) mit Hilfe von -*ya*, -*ca* angefügt[3]). Daß diese Form, wie Conrady[4]) angibt, doppeltes Kausativ sein soll, bestätigen meine Quellen nicht: das Suffix am schwachen Stamm ist sehr selten, das öfter auftretende -*ka* hat ganz die Be-
10 deutung eines Partizipiums des Simplex. Wie *kar* wird auch *ra-par*, das von Fremdwörtern Denominativa bildet, abgewandelt. Ebenso auch *tora-ta-r* „verlassen" und *tă-tha-r*[5]).

Die abgeschlossene Handlung wird durch *dhu-n* ausgedrückt, das als selbständiges Verbum die Bedeutung „vollenden" hat. Das
15 Hauptverb steht davor in der 3. Form. Eine ähnliche Bedeutung hat die Verbindung der 4. oder 8. Form mit dem Verbum *ta-r*. Das Verbum wird in dieser Verbindung in meinen Quellen immer regelmäßig nach der III. Klasse abgewandelt; die von Conrady[6]) angeführten Kurzformen sind mir nicht begegnet. *ta-r* wird auch
20 nach dem Konverbium der Vorzeitigkeit gebraucht, anscheinend zur Umschreibung eines Intensivums.

Ähnliche Verbindungen zum Ausdrucke nicht immer klar erkennbarer Bedeutungsnuanzen sind im Nevārī nicht selten. Es wären noch zu nennen: *co-n* „sich irgendwo befinden", mit der 4. oder
25 8. Form konstruiert, zur Bezeichnung des Durativums[7]); *bi-r* „geben" und *tă-tha-r* etwa „zurücklassen" werden ähnlich gebraucht wie Mongolisch *ögkü* und *orciqu*. Auch *ya-n* „fortbringen", *ha-l* „herbringen" werden in Verbindung mit anderen Verben gebraucht[8]); ebenso auch *ju-r* „werden". Der Imperativ von *bi-jyā-t*, dem Re-
30 spektswort hin „gehen, sich begeben" wird zur Umschreibung einer Aufforderung an Höherstehende gebraucht.

Text.

Vorbemerkung. Die Zeilentrennungen der Hs. bezeichne ich durch ⊙, die Seitentrennung durch ✱. Die entsprechenden
35 Zahlen stehen am Rande. Die Interpunktion ist im wesentlichen die der Hs., mit dem Unterschiede, daß ich die Verwendung von : und ‖ etwas geregelt habe; die Hs. macht zwischen den beiden Zeichen keinen Unterschied.

---

1) In Hi: *sa-nwaṃ*.

2) Von IV ist die Form nicht belegt.

3) Die Verteilung von -*ya* und -*ca* deckt sich aber nicht mit der Verteilung der Verba auf die beiden Klassen.

4) Gramm. p. 27.

5) Siehe unten p. 218.

6) Grammatik p. 28.

7) Conrady, l. c. p. 27.

8) Besonders häufig ist die Verbindung *bo-ṅa ya-n* und *bo-ṅa ha-l*. *ya-n* wird auch intransitiv gebraucht in der Bedeutung „gehen".

|| *atha ekaviṃśo vetālaḥ* || [66, A. 5]

|| *punarbbāda rājāna : mṛtaka joṅāo halaṅāsya betārana dhāla : ⊙ bho mahārāja jena kha hlāya ṅeṅa bijyā-huna* || 6
dakhinadiśāsa : Puṣkarābati nāma nagara dao : thva naga= rasa : Bi= ⊙ kramabāhu nāma : rājā dasyaṃ coṅa || *thvayā* 7
deśasa : Kubelayā sina tao-mi : Bidhidatta nāma : baniyā dava ‖ ✱ *thvayā strī pe-hma dao : cha-hmayā nāma : Kāmasenā : cha-* 66, B. 1
hmayā : Basantasenā : cha-hmayā : Bāsabadattā : cha-hmayā Kusumā= ⊙ bati || *thva pe-hma strīyā : pe-hma kāyaṃ dava :* 2
thva putrapanisa : nāma : Ratnadatta : Manidatta : Subarṇṇa= datta : Kanakadatta || ⊙ *thva pe-hma putranaṃ : babuyā :* 3
ānandana conaṃ || *thvanari : jeṣṭa-hma putrana : saṃgīta-bidyāsa abhyāsa yātaṃ* || *thvava samāna : ⊙ sunaṃ ma du : debatāyā :* 4
mana halalape phao : aceṣṭānaṃ : cetana yāya phava : oyā guṇana : sirāthi gā kārake ⊙ phao : Nārada : Bharata : Mataṃga : 5
ādina : debarokayā sinaṃ : thva nṛtya-bidyā sao : thathi-hma thva || *thvanari thvayā ki= ⊙ jā-hmana : sasta-bidyāsao : abhyāsa* 6
yātaṃ ‖ *Parasurāmayā-the : saṃgrāmasa aneka : rājāpanī jayalape phao : pṛthī= ⊙ sa : thvava tulya suna ma du : thathi-hma* 7
thva || *hanaṃ meba-hma kijāna : kāmasāsta abhyāsa yātaṃ*
Ghoṭakamukha : Bārsyā= ✱ *mana : Gunapatāka : Latirahasya :* 67, A. 1
thva ādina : samasta kāmasāsta sava : gva hma strīna : thvava : sambandha ⊙ yātaṃ : o-hma strīyā meba puruṣayāke : cita ma 2
vaṅa : thathiṃ-gva guṇī thva || *hanaṃ meba-hmana : nittisāstasa : a= ⊙ bhyāsa yātaṃ* || *thathi-gva : thva nittisāstra sao : Bāhase* 3
Amosanasa : Pākasāsaniya : thva ādipaṃ nittisā= ⊙ strasa : 4
abhyāsa yātaṃ || *sakala byākarṇṇa : sakara kābe : tarkkasāstra : ādipaṃ thva sava : hanaṃ Mahābhārata sao* ||
⊙ *thvana-li : guli chinaṃ kālana riva : thvapanisa : babu* 5
Nidhidatta molaṃ || *thva moyāo : thvapani pe-hma phu-kijanaṃ* ⊙
thava saṃpati : bo-thalaṃ || *koti 2 subarṇṇa : koti 2 ratna :* 6
kastura : karppura : agula : candana : cāmara ādina : ⊙ *bo-* 7
tharaṃ || *li amure ratna sva-gvaḍa : bo-thaya ma jiyāva : bibāda yāṅāva : rāja-samipasa vaṅāo : iṅāpa-yā=* ✱ *taṃ* || *thva ṅeṅāo :* 67, B. 1
rājāna dhālaṃ : chapanisana ṅenasā : jena dhāya dhakaṃ thvathe ṅeṅāo : thvapanisena dhālaṃ : he ⊙ mahārāja : chara= 2
porayā bacana : sunāna ma ṅene phao dhālaṃ || *rājāna dhālaṃ : thva ratna sva-gvaḍa : aṃtalasa tha conya : chapa= ⊙ nisyana :* 3
thathya yāva : Kusumapura nāma : nayarasa : Mārati nāma :

66, A. 5 *atha : ekabiṃsati betālaḥ* || 6 *hlaya dakhīna*° *Puṣpa*°
7 *dava thva* ✱ *thvayā* 66 B. 1 *Basustasenā* 2 *Kanakadartta*
3 *ānandrana* 4 *halalapa* 5 *Mataṃgā mao ki⊙jā* 6 *sagrāmasa Pasu*°
7 *kāmasasta* 67, A. 1 °*patākā samatasta kāmāsastu* 2 *na vaṅa*
3 *thva nitti*° 4 *abhyā yātaṃ tarkkasāmra thva* 5 *thvana-li*
6 *subarṇṇana* 67, B. 1 *thvapanī*° 2 *atalasa* 3 *saṃmeti ādi*-4
na nāna lakṣa biyā

4 *byasyā dava : thvayā anyaka sampati : asva : hasti : ādi⸗ ⊙ na dava ‖ thvayāke : sunāna lakṣa chi 100 000 ṭaṃkā biya phayio :*
(5) *o-hma thva byasyāna kāyu ‖ thva byasyāna : cha pola : kāyā-hma sati ku-hnu ma kāva ‖ thvatena : chapani pe-hma phu-kijā⸗ ⊙*
6 *na sunāna nya hnu thva besyāo : prasaṃga yāya : sāmartha data : o-hmana : thva ratna kāo dhakaṃ rājāna dhālaṃ ‖*
7 *thvate rājāyā baca⸗ ⊙ na ṅeṅāo : cha-hma chotaṃ ‖ chana nāma ṅeṅāva : ji oyā dhakaṃ : thvatena lakṣa chi subarṇṇa*
68, A. 1 *kāva : cheke vayāya dhakaṃ dhāyāva choraṃ ‖ * Mālatina dhālaṃ : he duti : je bhāgyana thukā : charā dhakaṃ dhālam ‖ thvatena boṅā-hi dhakaṃ : duti chotaṃ ‖ dutiyā kha ṅeṅāo : thva*
2 *Ratnadattana ⊙ bicitra alaṃkārana tiyāka : bidyādhala-thyaṃ ṅānakāva : rātrīsa : Mālatiyāke onaṃ ‖ thva khaṅāo : Mālatina :*
3 *thama tuti cāyakāo : tha⊙o gāna huyāo : āsana biyāo-talaṃ ‖ lithe vayāke cona : natabāpani : thva Ratnadattana : thava gu⸗*
4 *nana : sakaraṃ : jayarapā ‖ thathe : thvayā gī⸗ ⊙ ta : ṅeṅāo : moha julaṃ ‖ lithe bicitra kothāsa : surata sukhana : bhuktala⸗ pāva : rātrī hana ‖ prabhā juyāo : Māratina : jhāso tayāo*
5 *dhālaṃ : ⊙ jena anyaka puruṣava saṃbhoga yāya-dhuna ‖ chethiṅa puruṣa : sunaṃ ma du : dhakaṃ : thvatena : je tao abhāgya*
6 *dhakaṃ : cheo nāpa conya ma du dhakaṃ dhā⸗ ⊙ laṃ ‖ chena thao dāsi bhālapāo : je ru-mana māla dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅeṅāva : Ratnadattana dhālaṃ : jena anyaka strīva : saṃbhoga*
7 *yāya-dhuno ‖ cha-⊙the sunaṃ ma do dhakaṃ ‖ āo jeva nāpa chana cone ma data dhakaṃ ‖ jena samastaṃ dako diko chanata*
68, B. 1 *biya : chaje posalapāva : mebake yāṅā * taya māla dhakaṃ dhālaṃ ‖ thvate ṅeṅāva : Mālatina dhālaṃ : he Ratnadatta : apasana ma teva : je pratijñā dao : cha hnu kāyā-hma : ni hnu*
2 *ma kā⸗ ⊙ yā dhakaṃ khao ma khu : rokayāke ṅe-hune dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅeṅāva : thva Ratnadattana : thao deśa vanaṃ ‖ vayāo : ma jio dhakaṃ rājā kana ‖*
3 *⊙ thvana-li : oyā kijā : Manidattana : aneka jolana : lakṣa chi subarṇṇa joṅāva : o Mālatiyā deśa vanaṃ ‖ thva desayā*
4 *rājāyāke o⸗ ⊙ naṃ ‖ rājāyāke oṅāva : thva rājāyā sakalya : satru jalalapāva bilaṃ ‖ lithe rājā saṃtusta juyāo : mānya yāṅāo-*
5 *talaṃ ‖ thvanaṃ-li : Māra⸗ ⊙ tiyā kha dayakāo : Māratiyāke onaṃ ‖ thvana-li : thva Manidatta : thva Māratina : sati kuhnu ma kāo ‖*
6 *thathe ma kāyāva : thao desa oyāo : ma ⊙ jiva dhakaṃ : rājāyā agasa dhālaṃ ‖*
thathetu sva-hmasena ma phata ‖ thathe ma phayāo : lithe meba-
7 *hmana : cittasa bhālapā : dadāpanisyana : tao jora⸗ ⊙ na : joṅāo : vana ‖ jena pāya chi-the joṅāo : vane dhakaṃ : kharcca : cibhāya*
69, A. 1 *joṅāo vanaṃ ‖ i oṅāo Māratio : suddhā atipitti dava : bhā⸗ * rapāo*

---

4 nach *cha-pola* eingeschoben 68, A. 4 *rātrī* bis 5 *jena* 5 *-kijana*
6 *praśaṃga* 68, A. 3 *gā-4 ta hāna*, oben 67, B. 4 im eingeschobenen Stück *hana* 5 *thiṅa* 6 *dāśi cha-7 thā* 68, B. 2 *vanaṃ vaṅāo* 4 *sakalva*
5 *Mani° thaṃthe* 7 *jonao vanaṃ* 69, A. 1 *misāto Kataka°*

cha-hmayāke conaṃ ‖ thva berasa : anyaka : sala : kisi misāto : katakāya sahitana oṅa khaṅāo : Kanakadattana : cha-hma misā-yā- ⊙ ke dhālaṃ ‖ thva su dhakaṃ : gana one teṅa dhakaṃ dhā- 2
yāo : misāna dhālaṃ : khao khe : thva Mārati nāma byasyā thukā : deśa pi-one : Punyasalirā nāma ⊙ tapasi dao : o tapasi : thvayā 3
guru juyuo ‖ thvatena : cha hnu : antalasa : onio dhakaṃ kanaṃ thva ṅeṅāo thvayā guruyāke one dhakaṃ : bhālapā- ⊙ va : Mā- 4
lati li-hā ostunaṃ : oyā guruyāke onaṃ ‖ vayāva bhoka puyāo dhālaṃ : bho tapasi : Nipala-deśi : rājaputra je chalapolayā : calana sebalapā- ⊙ o cone dhakaṃ ‖ thvatena : anugraha yāya māra dha- 5
kaṃ dhālaṃ ‖ thathe dhāyāo : thvayāke conaṃ ‖ thathe coṅāo : khu rāto onaṃ ‖ thva belasa : thva siddhāna dhā- ⊙ laṃ : he rājaputra 6
chana jike : sebalapā : chu kārjana : thvayā rājā ji siṣyā vala : kārja datasā : jena oyāke luo hlāya dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅeṅāo ⊙ kumālana dhālaṃ : je kārja : thu-guli makhu : kane mārasā : 7
*ā-kolya kane makhā dhālaṃ ‖ lithe guli chinaṃ : kālana li : oyāke sibā yāṅāo * thva siddhā phā china lasa tāyāo : puna : thvayāke* 69, B. 1
ṅenaṃ : he rājakumāra : chana kārja : byaktanakāo ka dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅaṅāo : ku- ⊙ mālana dhālaṃ : bho tapasinī : je 2
mebatā kārja ma khu : cheke sebā dhāla vao : Mārati byasyāna : cha hnu yāṅā puruṣa : nya hnu ma kāo : thva chu hetuna ⊙ dhālaṃ ‖ thva ṅeṅāo : tapasina dhālaṃ : he rājakumāla : je oyāke 3
ṅenya : cha je chesa : sorāo coṅāva ṅeṅa dhakaṃ dhālaṃ ‖ dhāyā-the : coṅa be- ⊙ lasaṃ : Mālati oyāva sebā dhāyāo : coṅa belasa : 4
tapasina thvayāke dhālaṃ : he Mālati : chana je bacana yātasā : jena dhāya dhakaṃ dhā- ⊙ laṃ ‖ che guruyā bacana rā jena 5
ma yāya : ādesa dayakiva dhālaṃ ‖ thathe dhāyāo : siddhārthana dhālaṃ : he Mālati : mebayā dvālana ṅaṅā- ⊙ na : seyā : khava 6
ma khu chanake ṅene : ekarātrīsa : bhuktalapā puruṣa : meba rātrīsa ma bhuktalapāva dhakaṃ ṅaṅā : thva chu kālana dhakaṃ dhā- ⊙ laṃ ‖ thva ṅeṅāo : Mālatina dhālaṃ : āmo chena ādesa 7
*dayakā khava kha : kārana guli : ati guhe : chena suna kanya ma teo : jena ka- * ne makhā ṅa-hunya ‖* 70, A. 1

purbbajanmasa Padma nāma nagalasa : Pracanda nāma rājāyā : mantrī : Bicitradattayā putri je : Mārati nāma kanyā o ⊙ janmasa : va belasa : jena : kumāli-belasaṃ : Gauriyāke : dola 2
chi padma : Gaṃgā-jala : serāo : ma chāse ma nayā ‖ lithe Bhaga-batina prasanna ju- ⊙ yāo bala bila ‖ chana tao bhogī juyuo : 3
anyaka tao saṃpati dayuo : jāti-smarana juyuo dhakaṃ ādesa bilaṃ ‖ thvana-li lithe rājāyā ⊙ putra Pratāpasyanayāta ? je 4
babuna : je bilaṃ ‖ thvana tava chāna je māṅa : prānayā sinaṃ jhyātukāva : je ma dayakāo : kṣanamātra conya ma phu ‖ li- ⊙ 5
the thvayā bajuna : śatru mocakala-hani dhakaṃ ḍhāyāo je boṅāo

---

3 *o : tapasi* 4 *li-hā tepasyi* 69, B. 1 *siddhā byaktana : kāo ku-*2 *māla dhālaṃ* 7 *khava ṣa* 70, A. 1 *Pahma mastrī* 2 *pahma* 4 *tuba chāna jhyātukava* 5 *boṅao*

yana ‖ lithe : śatruna : saṃgrāmasa : toke pura oyāo : je toratāo
6 bese o- ⊙ na ‖ bese oṅa khaṅāo : jena bhālapā : puruṣa-jāti ma
bhiṅa dhakaṃ : thathiṅa mateṅā-hma strī-thiṅa toratāo oṅa dha-
7 kaṃ bhārapāo : tha- ⊙ o gara kiyāo : prāna toratā : prāna toratā
belasa : jena hasti cha-hma oṅāo : o kāranana : je hastinī juyā
70, B. 1 dhakaṃ ‖ thvanaṃ-li : lithe ❋ banasa : meba kisio saṃbandha ma
yāṅā : o Pratāpasenatu dhyāvalapāo coṅā ‖ cha hnuyā kṣanasa :
2 mahāmatta kisi cha-hma kha- ⊙ ṅāo : thva je svāmi gathe kisi
jula bhālapāo : oyāke bhajalapāo co ‖ thvana je ati mateṅa : je
3 ma dayakāo khaci cone ma phu ‖ ⊙ lithe cha hnuyā kṣanasa :
rājāyā lokana : pāsa chuṅāo talya : jepani ne-hmaṃ keṅa ‖ thvana-li :
4 ona juko pāsa cata phuṅāo : je toratā- ⊙ o bisya onaṃ ‖ lithem
rājāyā nagarasa joṅāo yaṅāo tala ‖ cha hnuyā kṣanasa : rājā
5 ahara bijyāya dhakaṃ je gayāo : bijyāka ‖ lithe ⊙ adika : bhu
oṅāo : pari-sama juyāo : je prāna tolatao : prāna tolatā berasa :
harini cha-hma khaṅā : thvateyā huna : harini juyā ‖ je thva ⊙
6 janmasaṃ : suo prasaṃga ma yāṅā : o dhakāotu juyā ‖ cha hnuyā
kṣanasa : harini cha-hma khaṅāo : thva je svāminātha bhālapāo :
7 ⊙ oo prasaṃga yāṅā coṅā ‖ thvana-ri : cha hnuyā kṣanasa :
agnina : bana dahalapaṃ hava : thva belasa : je toratāo : bisya
71, A. 1 oṅa : je oya ❋ ma phayāo anaṃ sika : siya taṅā berasa : saro-
barasa : cakhabā cha-hma khaṅā : thva khaṅāo : cakhabā je juyā :
2 thva berasa : suoṃ prasaṃga ⊙ ma yāṅā ‖ lithem cha-hma bā
khaṅāo : thao svāmi bhārapāo : oyāke bhajalapāo coṅā ‖ lithem
3 cha kṣanasa : byādhāna : jepani kenakā- ⊙ o : thva belasa : o
juko bisya oṅa : je prāna torate-tyaṅā belasa : byasyā cha-hma
4 khaṅāo : prāna toratā : thvateyā huna : je byasyā ju- ⊙ yā ‖ thva
janmasa : puruṣa-jāti ma bhiṅa dhakaṃ : strī toratāo dhālya one
yao dhakaṃ : krodhana jena : cha hnu yāṅā puruṣa : sati ku hnu
5 ma kā- ⊙ yā dhakaṃ : pratijñā yāṅā ‖ thvatena hnethu janmayā
kha yināpa-yāya-dhuno dhakaṃ : thathe dhāyāo : sebā dhāyāo :
thao che onaṃ ‖
6 thvana-li ⊙ thva Kanakadattana samasta kha ṅaṅāo : thva
sirddhayāke : namaskāra yāṅāo : thao bāsasa : Mālatiyā bṛtāntara
7 kha sakalya pratibhā- ⊙ na : cha-gulisa : coyāo tayāo : thva pratibhā
hlāṅāo deśa bhramalapāo : loka samasta kena julaṃ ‖ sva-huna 2
71, B. 1 dhakaṃ : purbbaja- ❋ nmayā kha kā : loka samastasena ṅe-hunya :
thathe dhālaṃ ‖
Padmapura nāma nagarasa : Pracandasena rājāyā : mantri
2 Bicitradatta : thva- ⊙ yā kā : Mārati : Pratāpasenayāta bila ‖ thva-
hma Pratāpasena ji ‖ thva belasa : babuyā ājñāna : saṃgrāmasa :
3 oṅāo : o boṅa yaṅāo : ⊙ beya mārāo : ōṅā tāthā ‖ lithe jena : śatru

---

6 thathīṅa oṅe dhakaṃ 7 kāyāo 70, B. 1 mebā kīsio sabandha (°ndha undeutlich) 2 cone fehlt nach khaci. 4 cha hnu kṣanasa (hnu nachträglich eingefügt) 5 juyā je (ohne ‖) 6 praśaga 7 agnīna 71, A. 1 sarobara prasaga 2 bhajulapāo 3 byāsyā 6 bṛtātara 71, B. 1 Pahma° Prabanda°

liṅāo : yaṅā belasa : Mālati ōṅa tathā : thāyasa sola oṅaṅāsyaṃ : siṅāo co- ⊙ ṅa khaṅāo : oyā sokana jena : priyāgasa : prāna 4
toratala oṅā ‖ siyā belasa : kāmanā yāṅā : Māratina chu chu janma kāla : o ⊙ janma je juya māra dhakaṃ : prāna toratā ‖ lithem 5
Mārati : hastī jula : je hastī juyā ‖ lithe nāpa rāṅāo : o-guli janmasaṃ ōṅā ta- ⊙ thā ‖ lithe oyā svakana : jenaṃ prāna toratā ‖ 6
thvana-li Mārati : hayiri jula : je hayili juyā ‖ thva janmasaṃ nāpaṃ coṅā : o janmasa ō- ⊙ ṅa tāthā : oyā sokanaṃ je prāna 7
*toratā ‖ lithem Mārati : cakabāki jula : je cakabāki juyā ‖ rithem nāpaṃ coṅā : thva janma- * saṃ ōṅa tāthā ‖ lithe oyā svakanaṃ :* 72, A, 1
prāna toratā : manukha : strī jula ‖ thva manuṣa-janmasaṃ : thva Mālati nāpa rāya ma jio dhakaṃ ‖ thva bṛttā- ⊙ ntara-kha 2
hlāla juraṃ ‖

thvana-li : thva ōta tāyāo : Māratina boṅa yaṅāo : kha ṅanaṃ ‖ thva Māratina : thao kha ṅeṅāo : thao svāmi khao ⊙ bhārapāo : 3
ani yāṅāo kholaṃ ‖ thathena ne-hmaṃ anya-anya kholaṃ ‖ thva-na-li : Māratina dhālaṃ : bho prānanātha : je Mārati ⊙ je svāmi 4
che : āona-li : jena byasyā-bṛtti toratala dhakaṃ dhāyāo : samasta dhana : sakala saṃpati oyāta biyāo : strī puruṣa juyā- ⊙ o 5
conaṃ ‖ lithe guli chinam kālana lio : Mārati joṅāo : thao desa onaṃ ‖ rājāyāke onāo dhālaṃ ‖ rājāna gathi-gva budhi dha- ⊙ kaṃ dhāyāo : thva latna sva-gvaḍa thvayāta biyāo thao mantrī 6
yāṅāo talaṃ ‖

thvate khasa betālanaṃ : rājāyāke : kanaṃ ‖ he rājan : thva ⊙ Mālatina hṅepu janmasa : thvao-hma svāmi sio : thva-guri janmasa : 7
*chāna ma syala dhakaṃ dhāraṃ ‖ rājāna dhālaṃ : bho betāla ṅeṅa : hṅe- * thuṃ 2 janmasa : thao svāmitu bhālapāo cona ‖ thva* 72, B. 1
janmasa besyā juyāyā pāpana : ma ru-manakala dhakaṃ rājāna dhālaṃ ‖ thathe dhā- ⊙ stunaṃ : betāra thao thāyasa coṅa onaṃ ‖ 2

‖ *ity ekaviṃśo vetālaḥ samāptaḥ* ‖ *21* ‖

‖ *atha dvāviṃśo vetālaḥ* ‖

⊙ ‖ *punarbbāda rājāna : betāla haraṅāsyaṃ : betārana dhālaṃ :* 3
bho rājan : jena kha hlāya ṅa-huna ‖

dakṣinadiśāsa : Mukundapula nāma ⊙ nagala dao : thva 4
nagarasa : Śvetaketu nāma rājā dao ‖ thvayā deśasa : Saṃka-ladatta nāma baniyā dao ‖ thva baniyāna : Manikuṇḍase- ⊙ nayā 5
putrī : Anaṃgasenā bibāhā yāṅāo : sukhana kāla hanaṃ ‖ lithem cha hnuyā kṣanasa : rājāyāke : ināpa-yāṅāo : ṅasala ⊙ 500 pā- 6
yakana thao chesa piyakaṃ tāthāo : ji-ma-ni dana : li ma theṅa thāyasa onaṃ ‖ thvana-ri : Anaṃgasyanāna : puruṣayā ⊙ bira- 7

---

4 *siya* 5 *hastrī jula* 72, A. 2 *sa-*3 *o pranaṅātha* 4 *sammpati*
6 *thva la sva- maṃntrī* 7 *hṅe* 72, B. 1 *hṅethuṃ 2* (2 nachträglich eingefügt) 2 *iti ekabisati betāla samāpta* ‖ 21 ‖ *atha : drābiṃśati betāla* ‖
3 *diśāma : Mukuṇḍa°* 4 *rāja Saṃkala nāma baniyāna se-*5 *nāyā*
6 *thvaona-ri* 7 *pukṣā yāya*

hana kāra hana ‖ lithe cha hnuyā kṣanasa : thva nagarasa : ma-danacatudasisa : Kāmadeo puṣpa yāya dhakaṃ : rājā rānī ādi-
73. A. 1 *naṃ * samasta rokaṃ onaṃ ‖ thva Anagasenāṃ thao māma ba-buna titana choyāo onaṃ ‖ thao svāmī oya mā dhakaṃ : bhārapāo :*
2 *onaṃ ‖ thva oṅa be- ⊙ lasa : thvayā rupa jaubana khaṅāo : Śa-śidebana bilaha cāyāo : dadā Muladebayāke dhālaṃ : he dadā*
3 *je prānana kārja datasā : Anaṃgase- ⊙ nā : jeta biya māra : ma birasā : bektana je siya dhakaṃ dhālaṃ ‖ dadāna dhāla : he kijā cha gyāya mu māla : jena biya makhā dhakaṃ dhālaṃ ‖*
4 *dhirjatu yāo dha- ⊙ kaṃ dhāyāva : Śaśidebana dhālaṃ : he dadā chana āmo kārja sādhalape phayi rā dhakaṃ ‖ gathena dhālasā :*
5 *ṅa-sara pāyakanaṃ : rātrīsa jāgalapaṃ ⊙ coṅa : bāyuonaṃ prabesa yāya thāku kha ‖ manukhana prabesa yāya gana dhakaṃ ‖ thva ṅaṅāo : Muradebana dhālaṃ : chana chu cintā : jenatu sirddhaya-*
6 *kaṃ bi- ⊙ ya dhakaṃ dhālaṃ ‖*

thvate dhāyāo : thva nagarasa coṅa Kāmikalpalatā nāma : kutanī dao ‖ thva kutanina siyuo : mebunaṃ prabesa yāya ma
7 *phu thāya- ⊙ sa : thvana prabesa yāya dao : thvatena : oyāke onya-nuyo dhakaṃ dhāyāo : oyāke oṅāo : thao kha hlātaṃ ‖ thvate*
73, B. 1 *ṅeṅāo : kutanina dhālaṃ : A- * naṃgasyanā : jena seyā khe : oyāke prabesa yāya juko thāku : yathenaṃ chana nimittina yāya makhā*
2 *dhakaṃ dhāyāo : thvao : misātosa : sa khānā- ⊙ o : jatādhāraṃ juyāo : siyuo bastana tiyāo : thao sirddha jogī juyāo : Badhadeba*
3 *dhyābalapāo : prajñā pāramitāyā kha hlānāo ⊙ conaṃ ‖ thva siddhā khaṅāo : anyaka jana : oyāke oo yanaṃ ‖ lithe gulī chinaṃ :*
4 *katakayāta : putra-bala bilaṃ ‖ guri chinaṃ lokayāta ba- ⊙ śā bilāṃ : thva ādina chu chu bāṃchā yāta : oo biyāo : mahāprasiddha julaṃ ‖*

thva Anaṃgasenānaṃ : thva bāta tāyāo : o thao svāmiyā ⊙
5 *bāta ṅanya dhakaṃ : māma babuyāke siyakāo : anyaka pāyakana licakāo : sirddhayāke onaṃ ‖ oṅāo : bhoka puyāo : sirddhayāke*
6 *dhā- ⊙ laṃ ‖ he bhagabatī : je svāmī paradesa ona ‖ thvayā śubhāśubha bāta kaṅa prasanna juya māla dhakaṃ dhālaṃ ‖ sir-*
7 *ddhana dhālaṃ : thva-guri kha bicā- ⊙ layā : keṅāo : kanya dhakaṃ dhāyāo : dinaprati : sirddhayāke ova yana ‖ thvana-lī cha*
74, A. 1 *hnuyā kṣanasa : sirddhana dhālaṃ : he Anagasenā chana * svā-mina : bicitra sundarī kanyā bibāhā yāṅāo cono ‖ o torate ma phata dhakaṃ ‖ thva ṅaṅāo : Anagasenāna : khoyāo dhālaṃ : he*
2 *bhagaba- ⊙ ti : je svāmī : chana oyake phatasā dora chi taṃkā : chela kā-huna dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅaṅāo : thva sirddhana :*
3 *hnasa hnāsu thiyāo dhālaṃ : chalapo- ⊙ la : jena kṣamā yāya dhuno ‖ āona-lī dhārasā : je dukhana ma du dhakaṃ ‖ thathiṅa bacana ṅaṅāo : bhoka puyāo : kṣamā ẏācakāo : hanaṃ dhālaṃ :*

73, A. 1 *Śasi°* 3 *jñāya dhā-*4 *kaṃ Śaśī°* 5 *thāku kṣa : manu-kṣana citā bi-*6 *ya Kāmi : kalyalatā* 73, B. 3 *sidhā guri chinaṃ* 4 *bāchā* *o* vor *thao* nachträglich eingefügt 6 *bhagabaṃti bicā-*7 *la dhaka si | rddhana* 74, A. 3 *thathina*

a⸗ ⊙ sā che kṛpāna yā-huna dhakaṃ dhālaṃ ‖ thvana-li sir⸗ 4
ddhana dhālaṃ : mebayā hita yāya : jepanisa : dharmma : thva⸗
tena : chanata jena dikṣā biya : thva de-guri ⊙ ma yāsyaṃ : 5
chana naya ma teo : rātrīsa jāpa yātasā : chana svāmī oyuo
dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅaṅāo : mantrādi dikṣā kālaṃ ‖ thvanaṃ-
rī : ⊙ de-guri : yāya senya : arthana : thao misā sahitana oo 6
yanio ‖ thva bāyakapanisyanaṃ : chatāna ma dhāo ‖ thvana-ri
cha hnuyā kṣanasa : si⸗ ⊙ rddhana dhālaṃ : he Anagasenā : 7
chana jaubana : bṛrthana ona ‖ thathiṅa : baisasa : surata sukha
*ma du dhakaṃ ‖ thva ṅaṅāo : Anagasenāna dhā⸗ * laṃ : je* 74, B. 1
svāmi osya nisya jenaṃ : sunaṃ puruṣa ma kāyā : māma babuna
lakṣalapaṃ-tava : thvateyā huna : chatā dhūyaṃ ma chārā dha⸗
kaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅaṅā⸗ ⊙ o : sirddhāna dhālaṃ : chana jau⸗ 2
bana nisphala ‖ pumba janmasa : chana chu pāpa yāta khesa
thvate nimittina : chaṃ duḥkha jula dhakaṃ ‖ ⊙ jepanisa : sāstra 3
gathe 2 purukhao : saṃga yāta : athe 2 maṃtra-siddhi juyuo
chana maṃtra-siddhi juyakeyāta : chana : purukhao : pāsā ⊙ yāo 4
dhakaṃ dhālaṃ ‖ asā jita bhi-gva purukha : soyāo : bi-hune
dhakaṃ dhālaṃ ‖ thathe dhāyāo : strī rupa yāṅāo coṅa Śaśideba :
yaṅāo ⊙ oyāta bilaṃ ‖ thathe dina-prati oyio ‖ lithem guri chi⸗ 5
naṃ : kārana lio : Śaśidebana dhālaṃ : je thao desa onya tero :
cha jio nāpaṃ ⊙ oyu rā dhakaṃ : olasā ‖ jena boṅa yanya 6
dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅeṅāo : Anagasenāna dhālaṃ : thvate
katakana piyakāo tayā je : gathe oya dha⸗ ⊙ kaṃ dhālaṃ ‖ 7
thva ṅeṅāo : Śaśidebana dhālaṃ : cha yarasā : jena chu opāya⸗
naṃ yanya dhakaṃ ‖ thvanaṃ : jio kha dhakaṃ dhāyāo : Śa⸗
*śidebana dhālaṃ : * asā thathe yāya : cha dulisa daṅāo : rā* 75, A. 1
chisa huni : jena upāya yāya makhā dhakaṃ dhālaṃ ‖ thvana-
li : Anaṃgasenāna thao māma babuyāke pi⸗ ⊙ nya onya tohana : 2
anyaka pāyaka : rāuta : sakhina : anekana sahita yāṅāo onaṃ ‖
thva belasa : Śaśidebayā : dadā Muradeba : bhaṭṭarāna : brāhmana ⊙
juyāo : anyaka sikhana ricakāo : Anagasenā : jona onaṃ ‖ thva 3
je strī besya ora dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva bāta rājāna tāyāo : thama
oyāo : brā⸗ ⊙ hmanayāke dhālaṃ : bho brāhmana : thva je 4
deśasa : basarapaṃ coṅa : Śaṃkaradatta baniyāyā strī : chana
gathe jula dhakaṃ ‖ thvayā māma babu dao ni ⊙ dhakaṃ : 5
rājāna dhālaṃ ‖ thva ṅaṅāo : bhaṭṭarānana dhālaṃ : he rājan :
chena kṣamā yā-huna : je strīo : thvao uthem ṅaṅa dhakaṃ : jena
jona oyā dhakaṃ dhā⸗ ⊙ laṃ ‖ thva ṅaṅāo : rājā ādina : sakareṃ 6
thao 2 sa : che onaṃ ‖

lithe rātrisa : Śaśidebana : sika cha-hma joṅāo : Anaṃgasenā⸗
yāke yaṅā⸗ ⊙ o : bastanaṃ : alaṃkālanaṃ tiyakāo : khātāsa 7
theṅāo : phāgāna phāyakāo tūthāo : thama 2 bhiṅa 2 ratna joṅāo :

---

4 *dharmma thva°* 7 *thathīṅa Anagaśenāna* 74, B. 3 *matra*
4 *yaṅao* 5 *chīnaṃ Saśi°* 7 *Sasi° jio kṣa* 75, A. 1 *°śenāna*
3 *si* | *kṣa stri* 4 *deśaśa Saṃkaḍatta* 7 *bastaṃnaṃ*

75, B. 1 *chesa mi ta= * yāo : tathāo : Anaṃgasenā joṅāo : Muladebayāke cona onaṃ ‖ thvana-li Anaṃgasyanāyā : chesa mi daṅa khaṅāo :*
2 *rokasamastaṃ : mi ⊙ syāṅāo : soraṅāsya : Anaṃgaśenā sika khaṅāo māma babuna : anyaka śvaka yātaṃ ‖ rithe rājāna :*
3 *thva bāta tāyāo : āma chu yāya ⊙ dhakaṃ : pararokayātaṃ : marjāta-theṃ : kriyā : ādina yācakalaṃ ‖ oyā māmana : Śiba-*
4 *debara : ādina dayakalaṃ ‖ lithe guri chi= ⊙ naṃ kārana-li : Anaṃgasenā dulisa thaṅā : thva·Muradebana thama bhaṭṭarāna :*
5 *brāhmana juyāo : rājāyāke oṅāo dhālaṃ : he mahā= ⊙ rāja : sva-hunya sao : je strī ruro ‖ Anaṃgasenāo: uthe-ṅaṅa makhā so-hunya dhakaṃ dhālaṃ ‖ thva ṅaṅāo : rājā kaustuka cāyāo ⊙*
6 *cona ‖ thvana-li : thva brāhmana : Anagasyanā joṅā : thao che li-hālaṃ ‖*
7 *thva-guli khasa betālana : rājāyāke siyakalaṃ ‖ ⊙ bho ma= hārāja : thvatesa suyā tao buddhi dhakaṃ ṅenaṃ ‖ tho ṅeṅāo rājāna dhālaṃ : he betāra ṅeṅa : suyā sinaṃ : kutaniyā : tao*
76, A. 1 *bu= * ddhi dhakaṃ ‖ gathe dhārasā : thana-tīni : samasta buddhi dayakala : thvatena thvayā tao buddhi dhakaṃ dhālaṃ ‖ thathe*
2 *dhāstunaṃ : betāra thao ⊙ thāsaṃ cona onaṃ ‖*

‖ *iti dvāviṃśo vetālaḥ samāptaḥ* ‖ *22* ‖

75, B. 1 *saṅāo* 3 *śiba : debara* 4 °*śenā bhaṭṭarāma* 7 *tao budhi the ṅeṅāo muyā minaṃ* 76, A. 1 *-tini* 2 *iti : dvābiṃśati betāra samāptu* ‖

Übersetzung.

21. Erzählung.

Als der König den Leichnam wiederum[1]) ergriffen hatte und ihn hinbringen wollte, sprach der Vetāla: Großer König, ich will
5 eine Geschichte erzählen, höre zu!

Im Dekhan liegt eine Stadt Puṣkarāvatī. In dieser Stadt lebte ein König namens Vikramabāhu. In seinem Lande lebte ein
66, B. Kaufmann, namens Vidhidatta[2]), reicher als Kubera. Er hatte vier Frauen; eine hieß Kāmasenā, eine Vasantasenā, eine Vāsavadatta,
10 eine Kusumāvatī. Diese vier Frauen hatten vier Söhne. Die Namen der Söhne waren: Ratnadatta, Maṇidatta, Suvarṇadatta, Kanakadatta. Diese vier Söhne lebten ihrem Vater zur Freude. Darauf studierte der älteste[3]) die Musikkunst: seinesgleichen gab[4]) es [darin] nicht: das Herz der Götter konnte er hinreißen, das Un-
15 bewegliche konnte er belebt machen[5]), durch seine Vorzüge konnte

---

1) *bāda*, wofür auch *bāra*, ist Hi. *bār* „time, day".
2) Unten fol. 67, A. 5 lautet der Name Nidhidatta.
3) *jeṣṭa* aus skr. *jyeṣṭha*, mit Verlust der Aspiration wie *adika*.
4) *du* = *dawa* besonders nach Negationen; ebenso auch *phu* = *phawa*, *khu* = *khawa*.
5) Man würde erwarten: *aceṣṭana : ceṣṭana* oder *acetana : cetana*.

er ....[1]); besser als Nārada, Bharata, Mataṅga usw. und die Götter verstand er die Tanzkunst: ein solcher war dieser. Darauf studierte sein Bruder[2]) die Kriegskunst. Wie Paraśurāma konnte er im Kampfe zahlreiche Könige besiegen: ein solcher war dieser. Weiter studierte ein anderer Bruder die Liebeskunst; Ghoṭakamukha, Vātsyāyana[3]), Guṇapatāka, Ratirahasya usw., [kurz] alle Kāmaśāstras kannte er. Eine Frau, die mit ihm Liebesverkehr gehabt hatte, richtete ihren Sinn auf keinen andern Mann; solche Vorzüge hatte dieser. Wieder ein anderer studierte die Nītiśāstras. Folgende Nītiśāstras kannte er: Vāhasya, ...[4]), Pākaśāsanīya, diese und die andern Nītiśāstras studierte er. Alle Grammatiken, alle Kāvyas, Tarkaśāstras usw. kannte er; ferner kannte er das Mahābhārata.

Einige Zeit darauf starb ihr Vater Nidhidatta. Als er gestorben war, teilten die vier Brüder[5]) ihr Vermögen. Zwei Koṭi Gold, zwei Koṭi Edelsteine, Moschus, Kampfer, Aloe, Sandel, Yakwedel usw. teilten sie. Darauf als sie drei[6]) unschätzbare[7]) Edelsteine nicht zu teilen vermochten, entstand Streit, und sie gingen zum Könige und erzählten ihm [die Sache]. Als der König es gehört hatte, sprach er: „Wenn ihr [auf mich] hören wollt, werde ich sagen [was zu tun ist].“ Als sie das hörten, sagten sie: „O großer König, wer wäre dazu imstande, auf dein Wort nicht zu hören!“ Der König sprach: „Die drei Edelsteine mögen inzwischen hier[8]) bleiben. Ihr machet es folgendermaßen: In der Stadt Kusumapura lebt eine Hetäre namens Mālatī. Sie hat viel Vermögen[9]), Pferde, Elefanten und anderes. Wer immer ihr hunderttausend Ṭaṅka geben kann, den nimmt sie auf. Wen diese Hetäre einmal aufgenommen hat, den nimmt sie am folgenden Tage nicht [mehr] auf. Wer daher von euch vier Brüdern[10]) es fertig bringt, zwei Tage lang mit dieser Hetäre zu verkehren, der nehme die Edelsteine.“

Als sie des Königs Worte gehört hatten, sandten sie einen [von sich] hin. „Da ich deinen Namen gehört habe, komme ich. Darum nimm hunderttausend Goldstücke: ich werde [dann] zu dir

---

1) *sirūthi gā kārake* ist mir unverständlich.

2) *kijā* ist „jüngerer Bruder“, das weiter unten (fol. 68, B. 6) vorkommende *dadā* „älterer Bruder“.

3) So ist der verdorbene Name offenbar wiederherzustellen.

4) Den Namen vermag ich nicht zu rekonstruieren.

5) *phu-kijā* kollektiv: „Gebrüder, Geschwister“.

6) *gvaḍa*, auch *gvala*, *gola* geschrieben, nur als Zählwort gebraucht, ist wohl = skr. *gola*.

7) *amure* = *amūlya*.

8) *tha* = *thana*, falls kein Schreibfehler.

9) *saṃpati* = skr. *saṃpatti*. Die Lesart *saṃmeti*, die mehrfach vorkommt, wird so entstanden sein, daß der Abschreiber in der Vorlage *saṃmpati* als *saṃmyati* verlesen hat — was sowohl bei der Nāgarī- als auch bei der Nevārī-Schrift leicht möglich ist —, und dann in der ihm geläufigen Weise für *ya e* eingesetzt hat.

10) Wörtlich: „Ihr vier Brüder, wer....“

kommen[1])", mit diesem Auftrage sandte[2]) er [jemand zu ihr][3]).
68, A. Die Mālatī sprach: „O Botin, ich habe fürwahr Glück; darum bringe[4]) ihn her", mit diesen Worten sandte sie die Botin [zu ihm]. Als er die Worte der Botin gehört hatte, schmückte[5]) sich
5 Ratnadatta mit mannigfaltigem Schmuck, und ging, wie ein Vidyādhara anzusehen[6]), in der Nacht zur Mālatī. Als sie ihn sah, ließ sie ihm selbst die Füße . . . .[7]), bewirtete ihn mit eigner Speise und gab ihm einen Sitz. Darauf besiegte Ratnadatta durch seine Fertigkeit die bei ihr befindlichen Tänzer[8]) alle. Als sie seinen Gesang
10 hörte, ward sie betört. Darauf verbrachten sie in einem schönen Zimmer in Liebesgenuß die Nacht. Als es Morgen geworden war, sprach Mālatī seufzend: „Ich habe schon mit vielen Männern Liebesgenuß gehabt; einen Mann wie du gibt es nicht. Ich bin daher sehr unglücklich, mit dir zusammen zu bleiben ist nicht möglich",
15 sagte sie. „Du betrachte mich als deine Sklavin und gedenke meiner", fuhr sie fort. Als Ratnadatta das hörte, sprach er: „Ich habe mit vielen Frauen Liebesgenuß gehabt, wie du ist keine. Und jetzt kannst du nicht mit mir zusammen bleiben! Ich will dir
68, B. alles mögliche[9]) geben, ...[10])." Als Mālatī das hörte, sprach
20 sie: „O Ratnadatta, sei nicht unzufrieden[11])! Ich habe ein Gelübde: einen, den ich an einem Tage aufgenommen habe, nehme ich am zweiten Tage nicht auf. Ob es so ist oder nicht, frage die Leute. Als Ratnadatta das hörte, ging er in sein Land und berichtete dem Könige: „Es ist nicht möglich."

25 Darauf ging sein Bruder Maṇidatta, indem er mit großem Aufwande[12]) hunderttausend Goldstücke [mit sich] nahm, in das Land jener Mālatī. Er ging zum Könige dieses Landes. Zum Könige gekommen, besiegte[13]) er alle Feinde dieses Königs. Darauf war

---

1) *vayāya* vielleicht Schreibfehler für *vaya*.

2) *cho-t* und *cho-r* werden ohne Unterschied gebraucht. *cho-t* kommt nur als Verb. fin. vor, die übrigen Formen gehen auf *cho-r* zurück.

3) Der Abgesandte, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der älteste, muß also inzwischen angekommen sein. Oder ist zu übersetzen: „so instruierend, sandten sie ihn ab"? Dann fehlt aber im folgenden etwas. Jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung.

4) *hi* oder *hiva* scheint als Imperativ zu *ha-l* gebraucht zu werden. Dies Verbum wird ähnlich wie *ya-n* gebraucht. s. oben p. 218, A. 8.

5) *tiyāka* wohl für *tiyāva* verschrieben.

6) *ṅănakāva*, *ṅănakaṃ*, *ṅaṅa* (richtig ist wohl nur *ṅă*?) finden sich öfters nach *thya(ṃ)* „wie". Der Form nach sind sie abgeleitet von einem Verbum *ṅă-n*, dessen Bedeutung wohl „gleich, ähnlich sein" ist.

7) *cā-ya-ka-r* heißt sonst „öffnen, wecken". „waschen", an das man hier zunächst denkt, heißt sonst „*su-ca-ka-r* (fol. 76, B. 6).

8) *natrabā* für *natabā* = Hi. *naṭvā* „dancing boy".

9) Onomatopoetische Reduplikation von *dakva* „alles".

10) Der Satz ist mir unverständlich. Wörtlich: „uns (dich und mich) ernährt habend . . . bei einem andern möge machen". Es fehlt in der Mitte offenbar etwas, auch ist *meba-ke* statt *meba-yāke* auffallend.

11) *apasana* = skr. *aprasanna*. 12) *jola* wohl das pers. *zōr* „Macht".

13) Über *bi-r* siehe Einleitung p. 218.

der König zufrieden und erwies ihm Ehrenbezeugungen. Darauf ließ er der Mālatī Kunde zukommen[1] (?) und ging zu ihr. Mālatī nahm darauf am folgenden Tage den Maṇidatta nicht auf. Da sie ihn also nicht aufnahm, ging er in sein Land und sagte vor dem Könige: „Es ist nicht möglich."

Ebenso brachte es auch der dritte nicht fertig. Als er es also nicht fertig gebracht hatte, dachte darauf der andere[2]) in seinem Herzen: die Brüder gingen hin, mit großem Aufwande [Geld] mit sich nehmend. Ich will einen Diener[3]) nehmen und hingehen. Mit diesen Worten nahm er ein wenig Geld und ging hin. Als er hingekommen war[4]), hielt er sich bei einer auf, indem er dachte: Śuddhā ist sehr freundlich[5]). Als er zu dieser Zeit [jemand] mit vielen Pferden, Elefanten, Frauen und Begleitern[6]) kommen sah, sagte Kanakadatta zu einer Frau: „Wer ist das, wohin will sie gehen?" Die Frau sagte: „Nun, es ist so: das ist ja die Hetäre Mālatī. Draußen ist eine Büßerin, namens Puṇyaśarīrā. Diese Büßerin ist ihr *Guru*; daher pflegt sie jeden zweiten Tag[7]) zu ihr zu gehen", so erzählte sie. Als er das gehört hatte, dachte er: ich will zu ihrem *Guru* gehen, und indem er der Mālatī nachging, kam er alsbald zu ihrem *Guru*. Als er hingekommen war, bezeugte er ihr Verehrung und sprach: „O Büßerin, ich bin ein Königssohn aus Nepal; ich will hier bleiben, deine Füße verehrend. Deshalb mögest du mir eine Gnade gewähren." Nach diesen Worten blieb er bei ihr. Während er da sich aufhielt, vergingen sechs Monate. Um diese Zeit sprach die Zauberin: „O Königssohn, du bezeugst mir Verehrung; aus welchem Grunde kam der König von da (?) als mein Schüler? Wenn ein Anliegen da ist, will ich es ihm erfüllen[8])." Als der Königssohn das hörte, sprach er: „Mein Anliegen ist nicht derart. Wenn du wünschst, daß ich es erzählen soll, werde ich es bestimmt bald[9]) (?) erzählen." Einige Zeit darauf, als er ihr seine Dienste erwiesen hatte und die Zauberin sich nicht wenig[10]) (?) freute, fragte sie ihn nochmals: „O Königssohn, lege deine Angelegenheit dar und erzähle sie!" Als der Prinz das hörte,

1) d. h. von seinen Heldentaten. Diese Erklärung wird jedenfalls nahe gelegt durch *pauruṣyaṃ prakāśya tayā vēśyayā saha kandarpakrīḍām akarōt* bei Jīv. p. 63. Es müßte dann allerdings *Mālatiyāke* heißen.

2) d. h. der vierte Bruder.

3) *pāya* = *pāyaka*; vgl. Jīv. p. 64: *ēkasēvakaḥ* .

4) *i* ist jedenfalls zu streichen.

5) Der Satz ist nicht klar; ist *Śuddhā* überhaupt ein Eigenname?

6) *katakāya* steht einigemale für *kataka* = skr. *kaṭaka*. Die Bedeutung im Nevārī ist „Menge, Leute, Begleiter".

7) „im Zwischenraum eines Tages".

8) Wörtlich: „übergeben". — Die Worte der Zauberin sind etwas unklar; ich habe wörtlich übersetzt.

9) *ā-kolya* etwa = *ā* „jetzt" + einem neuindischen Wort, vgl. Panj. *kol* „near, with, nearly"?

10) Vgl. Conrady, Wörterbuch VIII, 22. *phā* hängt wohl mit *phă* „Maß" zusammen, vgl. *la-phā-chī*, Conrady l. c. VIII, 67.

sprach er: „O Büßerin, ich habe kein anderes Anliegen [als folgendes]: „Die Hetäre Mālatī, die dich zu verehren kommt, nimmt einen Mann, mit dem sie an einem Tage zu tun gehabt hat, am nächsten Tage nicht auf; was ist der Grund dafür?“ Als die Büßerin das hörte, sprach sie: „O Prinz, ich will sie fragen; du verberge dich[1]) in meinem Hause und höre zu!“ Als er da saß wie gesagt war, fragte die Büßerin die Mālatī, als sie gekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte: „O Mālatī, wenn du nach meinem Worte handeln willst, will ich [dir etwas] sagen.“ — „Wie sollte ich nach deinem, des *Guru*, Wort nicht handeln, sprich[2])!“ Als sie so gesprochen hatte, sagte die Zauberin: „O Mālatī, ob das, was ich durch Hörensagen[3]) von anderen erfahren habe, wahr ist oder nicht, will ich dich fragen; daß du mit einem Manne, mit dem du dich eine Nacht vergnügt hast, in einer zweiten Nacht dich nicht vergnügst, höre ich: was ist der Grund dafür?“ Als Mālatī das hörte, sprach sie: „Das, was du da sagst, ist richtig; der Grund ist ein sehr geheimer. Du darfst ihn niemandem er-

70, A. zählen; ich will ihn dir dann bestimmt sagen; höre zu!“

„Im früheren Leben war ich ein Mädchen mit Namen Mālatī, die Tochter des Vicitradatta, des Ministers des Königs Pracaṇḍa in der Stadt Padma[4]). In jenem Leben, zu jener Zeit, als ich noch Jungfrau war ....[5]). Als darauf die Bhagavatī gnädig gestimmt war, gewährte sie mir eine Gnadengabe: du wirst großen Genuß haben, wirst großen Reichtum haben, wirst Erinnerung an deine [früheren] Geburten haben. Darauf gab mein Vater mich dem Sohne des Königs, dem Pratāpasena. Dieser liebte mich sehr und hielt mich für teurer als sein Leben, und konnte ohne[6]) mich keinen Augenblick leben. Als darauf sein Vater[7]) ihm gesagt hatte: ‚Gehe[8]) die Feinde töten!‘, nahm er mich mit. Als es darauf im Kampfe dahin kam, daß die Feinde die Oberhand gewannen, floh er, mich im Stiche lassend. Als ich ihn fliehen sah, dachte ich: das Mannesgeschlecht ist böse; eine so geliebte Frau läßt es im Stich; mit diesem Gedanken schnitt ich mir den Hals durch (?) und starb. Im Augenblick des Todes sah[9]) ich einen Elefanten. Aus

70, B. diesem Grunde wurde ich eine Elefantin. Darauf hatte ich im

1) *so-r*, *su-r* „verbergen“ geht nach der IV. Klasse, im Gegensatz zu *o-r*, *sva-r* „beobachten“ nach III.

2) *ādesa* (in Hi. *ājñā*) *da-ya-ka-r* oder *bi-r* ist das Respektswort für „sagen, sprechen“.

3) *ṅe-ṅā-na* ist Instrum. der 5. Form von *ṅe-n* „hören, fragen“.

4) Unten 71, B. 1 lauten die Namen dagegen: Pracaṇḍasena und Padmapura.

5) Den Satz wage ich nicht zu übersetzen. *nayā* gehört wohl zu *na-r* „essen“, *serāo* vielleicht zu *si-r* „wachen, besprengen“ (mit Wechsel *e* : *i*). *chāse* ist mir unbekannt.

6) Wörtlich: „mich nicht sein machend“.

7) Vgl. Mahr. *bāpū* „patron, aider, helper“, Molesworth 572[a]. Daß der Vater Pratāpasenas gemeint ist, ergibt sich aus 71, B. 2. *bāju* (hier immer *ā*) wird auch in Ma. mehrfach in der Bedeutung „Vater“ gebraucht (z. B. fol. 15, B. 3).

8) *hani* wohl für *huni* verschrieben.

9) Das *oṅāo* des Textes gibt keinen Sinn, ist vielleicht dafür *oṅa khaṅāo* zu lesen?

Walde mit keinem andern Elefanten Umgang, sondern dachte dauernd an Pratāpasena. Eines Tages, als ich einen sehr brünstigen Elefanten sah, dachte ich: das ist mein Gatte, wie ist er ein Elefant geworden?, und blieb bei ihm, ihn liebend. Er liebte mich sehr und konnte keinen Augenblick ohne mich sein. Als darauf eines Tages des Königs Leute Schlingen aufgestellt hatten, fingen sie uns beide. Darauf zersprengte er zwar die Fesseln und floh, ließ mich [aber] im Stich. Darauf brachte man mich in die Stadt des Königs. Eines Tages bestieg mich der König, um auf die Jagd zu gehen, und ritt hin. Als wir darauf eine übermäßige[1]) Strecke zurückgelegt hatten, wurde ich überaus ermüdet und starb[2]). Im Augenblick des Sterbens sah ich eine Gazelle; deshalb ward ich eine Gazelle. In jenem Leben hatte ich mit niemand Umgang ......[3]) Eines Tages, als ich eine Gazelle[4]) sah, dachte ich, das ist mein Gatte, und schloß mich ihm an. Darauf verbrannte eines Tages ein Feuer den Wald. Zu der Zeit floh er, mich im Stiche lassend. Da ich nicht [mit-]kommen konnte, starb ich dort. Zu der Zeit (71, A.) meines Todes sah ich in einem Teiche einen Cakravāka[5]). Weil ich den sah, wurde ich eine Cakravākī. Zu der Zeit hatte ich mit niemandem Umgang. Als ich darauf einen Cakravāka[6]) sah, blieb ich bei ihm, ihn liebend in der Überzeugung, es sei mein Gatte. Als darauf einmal ein Jäger uns hatte fangen lassen, floh er zwar, ich [aber] starb, indem ich im Augenblicke des Todes eine Hetäre sah. Deshalb ward ich eine Hetäre. In diesem Leben machte ich aus Zorn darüber, daß das Mannesgeschlecht böse ist und daß es, die Frau im Stiche lassend, davon geht, ein Gelübde, einen Mann, mit dem ich an einem Tage zu tun gehabt habe, am nächsten Tage nicht anzunehmen. — Damit habe ich die Geschichte meiner früheren Geburten erzählt.“ Als sie das gesagt und ihre Ehrfurcht bezeugt hatte, ging sie in ihr Haus.

Als darauf Kanakadatta die ganze Erzählung gehört und der Zauberin seine Verehrung bezeugt hatte, schrieb er in seiner Wohnung die Erzählung der Mālatī in treuer Wiedergabe[7]) nieder, und nachdem er diese Wiedergabe vorgelesen hatte und in der Gegend herumgeschweift war, erzählte[8]) er allen Menschen: „Vernehmt, vernehmt! ich erzähle[9]) die Geschichte einer früheren Geburt. Alle Menschen mögen zuhören.“ So sprach er. (71, B.)

---

1) *adika* = skr. *adhika*, immer ohne Aspiration.

2) *toratao*, eine seltene Form, die gleichbedeutend mit *toratā* zu sein scheint.

3) *o dhakāotu cona*, offenbar verdorben.

4) Die Maskulin- und Femininformen der Lehnwörter werden ohne Unterschied gebraucht, wie in den beiden vorliegenden Erzählungen an zahlreichen Beispielen zu sehen ist.

5) *cakhabā* = Hi. *cakvā* mit sekundärer Aspiration, vgl. Conrady, Wörterbuch p. 546.

6) *bā* offenbar = *cakhabā*, Schreibfehler?

7) Wörtlich: „im ganzen Abbilde“. Die Übersetzung der ganzen Stelle ist nicht ganz sicher.

8) *ke-n* = *ka-n*; eine andre Wurzel ist *ke-n* „binden“.

9) *kā* der Bedeutung nach = *kane*; vielleicht nur Schreibfehler.

„In der Stadt Padmapura war ein Minister Vicitradatta eines Königs Pracaṇḍasena. Dessen Tochter [1]) Mālatī gab man dem Pratāpasena. Dieser Pratāpasena war ich. Zu dieser Zeit, als ich auf Befehl des Vaters in den Krieg zog, nahm ich sie mit. Als ich fliehen mußte, ließ ich sie zurück. Als ich darauf, nachdem ich die Feinde niedergehauen hatte, an den Platz kam, wo ich die Mālatī zurückgelassen hatte, um nach ihr zu sehen, und sie tot liegen sah, da gab ich aus Gram um sie neben meiner Geliebten den Geist auf. Im Augenblick des Todes tat ich den Wunsch, dieselbe Existenz zu erhalten, die auch Mālatī bekäme, und starb so. Darauf ward Mālatī eine Elefantin und ich wurde ein Elefant. Als wir darauf uns gefunden hatten, verließ ich sie [auch] in jener Existenz; darauf starb ich aus Gram um sie. Darauf wurde Mālatī eine Gazelle [2]), ich wurde eine Gazelle. In dieser Existenz waren wir zusammen, in dieser Existenz verließ ich sie. Darauf wurde Mālatī eine Cakravākī, ich wurde ein Cakravāka. Darauf kamen 72, A. wir zusammen, [auch] in diesem Leben verließ ich sie. Darauf starb ich aus Gram um sie. Wir wurden ein Mann und eine Frau. In diesem Menschendasein kann ich mit Mālatī nicht zusammenkommen." — Diese Geschichte erzählte er.

Als darauf Mālatī das Gerücht [3]) davon gehört hatte, ließ sie [ihn] holen und fragte nach der Erzählung. Als Mālatī ihre eigene Geschichte gehört hatte, dachte sie: das ist mein Gatte, und ihn umarmend [4]) (?), weinte sie. Darauf weinten beide gemeinsam. Darauf sprach Mālatī: „O Herr meines Lebens, ich bin Mālatī, du bist mein Gatte. Von jetzt ab gebe ich das Hetärenhandwerk auf." Als sie das gesagt hatte, gab sie ihm allen Reichtum, das ganze Vermögen und sie wurden Mann und Frau. Einige Zeit darauf ging er mit Mālatī in sein Land. Er ging zum Könige und erzählte ihm [alles] [5]). Der König sagte: „Welche Weisheit!", gab ihm die drei Edelsteine und machte ihn zu seinem Minister. —

— Diese Erzählung erzählte der Vetāla dem Könige. „O König, warum erkannte [6]) die Mālatī ihren Gatten nicht in dieser Existenz, wo sie ihn doch in früheren Existenzen erkannt hatte?" Der König sprach: „O Vetāla, höre! In jeder früheren Existenz 72, B. gedachte sie ihres Gatten; in diesem Leben erinnerte sie sich seiner infolge der Sünde, eine Hetäre geworden zu sein, nicht." Als er so gesprochen hatte, ging der Vetāla sogleich an seinen Platz.

---

1) *kā* wohl für *kanyā* verschrieben.

2) *hayiri* muß = *harini* (s. oben 70, B. 5) sein. Die Herkunft des Wortes, das einen unnevārischen Eindruck macht, ist mir unbekannt.

3) *ōta* auffallend für *bāta* = skr. *vārtā*.

4) Die Bedeutung von *ani yā-t* ist nicht sicher. Der Ausdruck kommt fol. 64, A. 5 nochmals vor mit einem Objekt. Obige Bedeutung ist an beiden Stellen die nächstliegende.

5) Hier scheinen hinter *dhālaṃ* die Worte des Kanakadatta ausgefallen zu sein, man würde sonst *kanaṃ* oder *ināpa-yātaṃ* erwarten.

6) *syala* von *sẏa-r* = *si-r*, vgl. vorher *sio*.

22. Erzählung.

Als der König den Vetāla wiederum hinbringen wollte, sprach der Vetāla: „O König, ich will eine Geschichte erzählen, höre zu!"

Im Dekhan liegt eine Stadt mit Namen Mukundapura In dieser Stadt lebte ein König Śvetaketu. In seinem Lande war ein 5 Kaufmann Śaṃkaradatta[1]). Dieser Kaufmann heiratete die Tochter Maṇikuṇḍasenas, Anaṅgasenā, und lebte mit ihr in Freuden. Darauf ging er eines Tages, nachdem er dem Könige Mitteilung gemacht hatte und vor seinem Hause 500 Wächter aufgestellt hatte, in ein Land, von dem er in zwölf Jahren nicht zurückkehren konnte. 10 Darauf verbrachte Anaṅgasenā die Zeit in Sehnsucht nach dem Gatten. Darauf ging einmal am 14. Tage der lichten Hälfte des Caitra in dieser Stadt alle Welt, König und Königin an der Spitze, dem Liebesgotte Blumenspenden[2]) zu machen. Anaṅgasenā ging, 73, A. von Vater und Mutter .... [3]) gesandt, hin. Mein Gatte möge kommen, 15 in dem Gedanken ging sie. Als sie hinkam, sah Śaśideva ihre Schönheit und Jugend, und von Sehnsucht gequält, sprach er zu seinem älteren Bruder Mūladeva: „O Bruder, wenn dir an meinem Leben gelegen ist, mögest du mir Anaṅgasenā verschaffen: verschaffst du sie mir nicht, sterbe ich bestimmt." Sein Bruder sprach: 20 „O Bruder, fürchte dich nicht[4]); ich gebe sie dir sicher; sei standhaft." Śaśideva sprach: „O Bruder, bist du wirklich imstande, die Sache fertig zu bringen? Wie willst du das machen?[5]) Zu einem Palaste (?), wo nachts 500 Wächter wachen, Zutritt zu erlangen, ist schwer. Die Leute hindern [einen] daran." Mūladeva sprach: 25 „Was sorgst du? Ich will es fertig bringen!" Nach diesen Worten fuhr er fort: „Es gibt eine Kupplerin namens Kāmikalpalatā, die in dieser Stadt lebt. Sie pflegt Bescheid zu wissen; wo ein anderer keinen Zutritt erlangt, da erlangt sie Zutritt: deshalb wollen wir zu ihr gehen[6])." Mit diesen Worten gingen sie hin und erzählten 30 ihre Geschichte. Als die Kupplerin sie gehört hatte, sprach sie: 73, B. „Die Anaṅgasenā kenne ich freilich. Zu ihr Zutritt zu erlangen, ist zwar schwer, jedoch um euretwillen will ich es so machen." Mit diesen Worten schor sie die Haare ihrer Frauen, wurde eine *jaṭā*-Trägerin, schmückte sich mit einem gelben Gewande und ward 35 selbst[7]) eine Zauberin, und saß da, über Vadhadeva[8]) meditierend

---

1) Dieser Name ergibt sich aus den verderbten Formen der Hs.: *Saṃkala* und *Saṃkaḍatta*.

2) *pukṣa* für *puṣpa* auch fol. 81, A. 3; man würde hier eher *pūjā* erwarten.

3) *titana* vermag ich nicht zu erklären.

4) *mu mūla* (Ma.: *mu mvāla*) dient neben *ma te(o)* zur Bezeichnung des negativen Imperativs.

5) Wörtlich: „wenn man sagt, wie [ist es zu machen, dann ist zu bedenken . . .]".

6) *nu(-yo)* bezeichnet den Kohortativus.

7) Statt *thava*, das keinen Sinn gibt, ist wohl *thama* „selbst" zu lesen.

8) Ist damit Śiva gemeint? Den Namen finde ich in keinem Wörterbuch. Jīv. hat *Śivasēvām ācarantī*.

und die Lehre der Prajñā-Pāramitā verkündend. Als die Leute diese Zauberin sahen, kamen sie zu ihr. Darauf gewährte sie einigen Leuten den Wunsch nach Söhnen, einigen Menschen gab sie Macht; [kurz] dadurch, daß sie jedem das gab, um was er bat, ward sie hochberühmt.

Als Anaṅgasenā die Kunde vernommen hatte, ging sie, nachdem sie ihren Eltern Mitteilung gemacht hatte, um Nachricht von ihrem Gatten zu erfragen, mit vielen Wächtern begleitet zur Zauberin. Als sie hingekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte, sprach sie zur Zauberin: „O Ehrwürdige, mein Gatte ist in ein fremdes Land gegangen. Mögest du so gnädig sein, mir zu erzählen, ob es ihm gut oder schlecht geht.“ Die Zauberin sprach: „Diese Worte werde ich mir überlegen [1]) und dann Bescheid sagen.“ Darauf ging sie jeden Tag zur Zauberin. Danach sprach eines Tages die (74, A.) Zauberin: „O Anaṅgasenā, dein Gatte hat ein wunderschönes Mädchen geheiratet; sie kann er nicht verlassen.“ Als Anaṅgasenā das gehört, sprach sie weinend: „O Ehrwürdige, wenn du meinen Gatten veranlassen kannst, zu kommen, dann nimm dir 1000 Ṭaṅka!“ Als die Zauberin das hörte, sagte sie, nachdem sie Ohr und Nase berührt hatte: „Ich bin gegen dich gnädig gewesen [2]); von jetzt ab wird es mir nicht schlecht gehen.“ Als sie [3]) solche Worte gehört, sie verehrt und um Gnade gebeten hatte, sprach sie ferner: „Habe doch Mitleid mit mir!“ Darauf sagte die Zauberin: „Anderen Gutes zu tun, ist unser Gesetz; deshalb will ich dir die Weihe geben: Du darfst nicht essen, ohne ... [4]) zu machen; wenn du in der Nacht Gebete sprichst, wird dein Gatte kommen.“ Als sie das gehört hatte, empfing sie die Weihe, bestehend in Mantras usw. Darauf kam sie häufig mit ihren Frauen zu dem Zwecke, das ... [4]) machen zu lernen. Die Frauen sagten nichts. Darauf sagte eines Tages die Zauberin: „O Anaṅgasenā, deine Jugend verstreicht nutz- (74, B.) los; bei solcher Muse [5]) hast du keinen Liebesgenuß!“ Als Anaṅgasenā das hörte, sprach sie: „Seitdem mein Gatte fort ist, lasse ich mich mit keinem Manne ein: meine Eltern bewachen mich; deshalb geht es nicht, etwas zu sagen [6]).“ Als die Zauberin das hörte, sagte sie: „Deine Jugend ist nutzlos; in einem früheren Leben hast du gewiß irgendeine Sünde begangen; deshalb geht es dir schlecht. In unseren Lehrbüchern [heißt es]: in dem Maße, wie man mit

---

1) Die Stelle ist verderbt. Es ist etwa zu lesen: *bicāla yāñāo kane* „Überlegung gemacht habend will [ich] erzählen“ oder *bicālāyākena kane* „auf Grund von Überlegung .....“

2) Der Sinn ist unklar; die Stelle kann aber nicht anders übersetzt werden, falls der Text richtig ist. — *dhuna* = *dhunaṃ*, es findet sich gelegentlich die Endung *-o* statt *-aṃ* in der 1. Form.

3) d. h. Anaṅgasenā.

4) *de-gurī* ist mir unbekannt, es ist offenbar irgend eine Zauberhandlung gemeint.

5) *baisasa*: vgl. Maith. *baisa* „to have nothing to do“, Grierson in JASB. Extr.-Nr. 1880—82.

6) Die Übersetzung ist unsicher.

einem Manne Umgang hat, in dem Maße gelingen die Mantras. Damit dein Mantra gelinge, pflege Verkehr mit einem Manne." — „Such mir denn einen passenden Mann aus und gib ihn mir!" Als sie das gesagt hatte, brachte sie[1]) den Śaśideva, der in Frauengestalt[2]) (?) sich da aufhielt und gab ihn ihr. Darauf kam sie[3]) jeden Tag. Einige Zeit darauf sprach Śaśideva: „Ich bin im Begriff, in mein Land zu gehen, willst du mit mir kommen? Wenn du mitkommst, will ich dich mitnehmen." Als Anaṅgasenā das hörte, sagte sie: „Wie soll ich fortkommen, die ich von dieser Schar bewacht bin." Als Śaśideva das hörte, sagte er: „Wenn du es wünschst, will ich durch eine List dich fortbringen." Als sie darauf gesagt hatte: „Ich bin einverstanden[4])!", sagte Śaśideva: „Wir könnten es dann so machen: setze dich in eine Sänfte und 75, A. geh auf eine Straße; ich werde bestimmt ein Mittel ausfindig machen!" Darauf ging Anaṅgasenā, nachdem sie mit vielen Wächtern, Reitern und Freundinnen sich umgeben hatte, unter dem Vorwande, zu ihren Eltern hinauszugehen, fort. Um diese Zeit kam der Bruder Śaśidevas, Mūladeva, nachdem er ein ehrwürdiger[5]) Brahmane geworden war und sich mit vielen Schülern umgeben hatte, die Anaṅgasenā zu ergreifen. „Diese meine Frau ist entflohen", sprach er. Als der König diese Kunde hörte, kam er selbst und sprach zum Brahmanen: „O Brahmane, wie kann die Frau des in meinem Lande wohnenden Kaufmanns Śaṅkaradatta dir gehören? Ihre Eltern sind ja hier", sprach der König. Als der Brahmane das hörte, sagte er: „O König, verzeihe mir; da mir schien, diese sähe meiner Frau ähnlich, kam ich, sie zu ergreifen." Als sie das gehört hatten, gingen der König und die übrigen jeder in sein Haus.

Darauf nahm Śaśideva in der Nacht eine Leiche, brachte sie zu Anaṅgasenā, bekleidete sie mit Kleidung und Schmuck, legte sie aufs Bett und bedeckte sie mit Decken. Er selbst nahm alle kostbaren Edelsteine, legte Feuer in das Haus, nahm die Anaṅgasenā und ging zum Mūladeva. Als man darauf das Feuer im Hause 75, B. der Anaṅgasenā bemerkt hatte und alle Menschen es gelöscht[6]) hatten und man nachsah, da sah man die Anaṅgasenā tot liegen und Vater und Mutter wehklagten sehr. Als der König die Kunde gehört hatte, da ließ er, indem er sagte: „Wie soll man das machen?", für die andere Welt, wie es Sitte[7]) ist, Zeremonien usw.

---

1) Die Zauberin.

2) Oder ist *rūpa yā-t* „begehren, verlangen"? Man könnte an skr. *rūpayati* in der Bedeutung „suchen" denken; auch Jīv.: *krīḍārthaṃ nityam eva prāptajīvanaḥ* stützt diese Annahme.

3) Anaṅgasenā.

4) *jiva kha*, wörtlich: „es ist möglich in der Tat", ist die gewöhnliche Form der Zustimmung.

5) *bhaṭṭarāna* hängt offenbar mit skr. *bhaṭṭāra* zusammen; die Form vermag ich nicht zu erklären.

6) Wörtlich: „getötet".

7) *marjātā* (auch *marjjātā* geschrieben) aus skr. *maryādā*. Das Wort hat in allen Hss. *t*.

machen und ließ in ihrem Namen einen Śivatempel und anderes bauen. Einige Zeit darauf setzte Mūladeva die Anaṅgasenā in eine Sänfte und ward zu einem ehrwürdigen Brahmanen, ging dann zum Könige und sprach: „O großer König, schau her, wisse: ich habe 5 meine Frau gefunden. Sie sieht in der Tat der Anaṅgasenā ähnlich, überzeuge dich!" Als der König das gehört hatte, saß er da voller Verwunderung[1]). Darauf kehrte der Brahmane mit der Anaṅgasenā in seine Heimat zurück. —

— Diese Geschichte erzählte der Vetāla dem Könige. „O 10 großer König, wer hat unter diesen die größere Klugheit?", fragte 76, A. er. Als der König das hörte, sprach er: „O Vetāla, höre! Die Klugheit der Kupplerin ist größer als die eines jeden. Denn hier ward sie die Veranlassung zu aller Klugheit, darum ist ihre Klugheit die größte."

1) *kaustuka* = skr. *kauṭuka* wird in dieser Hs. immer mit *st* geschrieben, in Hi. findet sich auch *kautuka* (zur Wiedergabe von skr. *āścārya*).

Studien.

Von

O. Rescher.

A. Kleinere philologische Notizen zum Arabischen.

I. قال (u). Bekanntlich hat „قال“ verschiedentliche Bedeutungen, die mit der eigentlichen Bedeutung „sprechen“ in gar keinem Zusammenhang stehen. Zunächst haben wir allerdings verschiedene Redensarten, bei denen sich ein gewisser Übergang immerhin denken 5 ließe, wie z. B. قال بيده [cfr. das deutsche „mit den Händen sprechen“] = ein Zeichen, eine Geste mit der Hand machen [Belāḏ. ed. de Goeje 39 cfr. Glossar; Ibn Sa'd I/2/104/19; Kenz el-'ummāl (Ḥaiderābād) 2/6168; Boḫārī (Krehl) 1/33/7 u.; 1/77/8; 1/189/1—2]. Analog findet sich dann قال برأسه [Boḫ. 1/172 paen.]; قال باصبعيه 10 [Boḫ. 1/97/1; 1/162/2]. Viel seltsamer sind jedoch die Ausdrücke قال بريقه „spucken“ [Boḫ. 1/87/3] und قال برجله [= مشى]; قال بالثوب [= رفع, „ein Gewand aufnehmen, raffen]; ebenso قال بالحجاب [„einen Vorhang in die Höhe heben[1])“ Boḫ. 1/176/4 u.[2]) (das gleich darauf folgende رفع ist vielleicht eine in den Text ge- 15 ratene Glosse)]; قال بشعره = nehmen [Boḫ. 3/75/4 u.], wozu Lane's Wb. 2995ª [Freytag gibt nur vereinzelte Beispiele] eine einigermaßen vollständige Aufzählung gibt. Die Nihāje (III/285/10) bemerkt, „قال“ werde von den Arabern ganz allgemein in jedem beliebigem Sinn gebraucht. Vielleicht, daß einer der Leser dieser 20 kleinen Notiz bei Gelegenheit einen Beitrag zur Erklärung dieser ungewöhnlichen Bedeutungsverschiebungen geben mag.

II. „سبحان الله“. Unsre Wb. geben, abgesehen von der gewöhnlichen Bedeutung als Eulogie, meist nur die übertragene als

1) Vgl. in der vorhergehenden Tradition die Variante كشف.

2) Houdas-Marçais I/229 ungenau: „donna l'ordre de soulever le store“.

Ausruf des Wunders; cfr. Lane „How extraordinary or strange is such a thing!“ Nun kommt daneben aber auch sehr häufig die des abwehrenden Unwillens, der ärgerlichen Abweisung hinzu, die vielleicht mit der vorhergehenden Bedeutung ursprünglich in Zusammenhang gestanden haben mag, aber doch auch wieder davon zu trennen ist. Abgesehen davon, daß man diesen Ausruf (etwa: „Zum Kuckuck!“ „Mein Gott!“ oder ähnlich) von Arabern im Gespräch des öfteren hören kann (mit Vorliebe gebrauchte ihn z. B. unser früherer Lagerscheich in Wünsdorf), so trifft man ihn auch in der Literatur häufig genug an. Cfr. Boḫ. 1/87/11 ff.: „Einst kam ein Weib zum Propheten und fragte ihn, wie sie sich von der Menstruation zu säubern habe, worauf M. ihr entgegnete, sie mög' sich einen Lappen nehmen und sich damit sauber machen. Da fragte das Weib weiter, wie denn? M. antwortete ihr nochmals, sie mög' sich eben damit sauber machen. Als nun das Weib (mit dieser Antwort noch nicht zufrieden) zum dritten Mal mit der gleichen Frage kommt, da ruft M. (ärgerlich) aus: Subḥāna 'llāh [Gotts Wunder! Großer Gott!], mach' dich eben damit sauber (so gut du kannst) ... Ebenso 1/505/4 u. = 1/506 ult.: Als M. in der Dunkelheit in Begleitung von Ṣafijja an zwei Anṣār-Leuten vorbeigeht und, gleichsam entschuldigend, zu diesen sagt, es sei seine eigene Frau Ṣafijja (und möchten sie also nichts Übles hinter der Sache suchen), da entgegnen die beiden „Subḥāna 'llāh“ [Gott bewahre!]; ebenso sind auch die Stellen, die ich der Kürze halber nur als Zitate anführe: 3/51/6; 3/106/6 [Um Gotteswillen!]; 3/108 ult. usw. Die Bedeutung „Wie merkwürdig!“ als Ausruf des Erstaunens, der Bewunderung usw. dürfte wohl an all' den gegebenen Stellen nirgends in Frage kommen.

III. „الكبريت الأحمر“ bedeutet bekanntlich „lauteres Gold“[1]) (vid. Dozy, Freytag), woneben auch die Bezeichnung ذهب كبريت (cfr. Lisān mit einem Vers von Ru'ba) vorkommt. Danach ist natürlich die Übersetzung Schreiner's in der ZDMG. 53/63: „Sie gebrauchen von Gott die Ausdrücke „der rote Schwefel“ zu ändern. Anders dagegen scheint die Stelle in (Pseudo-)Dschāḥiẓ (ed. Vloten) 254/6 وأعطاها خاتماً فصُّهُ من الكبريت الاحمر aufzufassen sein, da der فصّ doch meist aus Edel- oder Halbedelstein zu bestehen pflegt. Vielleicht würde hier eher die vom Lisān gegebene Bedeutung „roter Jāqūt“ (d. h. Rubin) passen.

IV. In vorliegender Zeitschrift bin ich 65/522 auf die Gleichung הרג = هرج (so bereits Gesenius im Thesaurus, aber ohne Beleg)

1) Dann bekanntlich auch „Stein der Weisen“ (Zenker).

zu sprechen gekommen. Es ist daran festzuhalten, daß خروج im Arabischen fast immer die Bedeutung „Aufruhr, Tumult" (فتنة oder قتال)[1], dagegen im allgemeinen nicht die des hebräischen „töten" hat, wenn ich freilich auch gerne zugebe, daß die beiden Bedeutungen einander begrifflich recht nahe stehen. Neben dem 5 früher schon mitgeteilten Beleg aus Qais er-Ruqajjāt möchte ich aber auch noch auf den Passus in Boḫ. 1/33/7 u. aufmerksam machen, wo es heißt: قال يُقبَض العلم ويظهر الفتن ويكثُر الهرج ٭ قيل يا رسول الله وما الهرج فقال هكذا بيده فحرّفها كأنّه يريد القتل.

B. Bemerkungen zu R. Frank's: „Scheich ʿAdī, der große 10 Heilige der Jezīdī's".

Nachdem ich vor einiger Zeit dem Buch eine kurze Besprechung seines allgemeinen Inhalts im „Neuen Orient" (Bd. VI/42) gewidmet habe, möchte ich hier auf einige Stellen zurückkommen, die ich im Rahmen einer Zeitschrift, die sich an ein größeres 15 Publikum wendet, nicht zur Sprache bringen konnte. S. 1 „murtedd" besser „Apostat" (statt Renegat); S. 5 „Melek Ṭāʾūs" — zum Pfau in der islamischen Kosmogonie vgl. auch die Geschichte Qaljūbī „*nawādir*" No. 204[b]; ferner Weil „Biblische Legenden der Muselmänner" S. 20 ff.[2]); 15/1 streiche das Tešdīd in معوية; 15/2 (Dual) 20 قتالهما; ebenso Z. 3 قتلاهما, was natürlich nicht „Kriegsgegner" heißt, sondern ihre „Toten"; ibd. حريصا (statt منهم) ولم يكن أحد منهما; حريص läßt sich nur schreiben, wenn wir den Text als Vulgärarabisch betrachten, was natürlich durchaus möglich, aber wohl nicht eigentlich notwendig ist; 20/1 تغفى Druckfehler für تطفى; 25 20/4 v. u.: lies wohl بإتلاف نفسه und übersetze (S. 22/5): Durch Abtötung der (sinnlichen) Begierde. Ebenso 28/5 (Übers. zu 27 paen. ذلّ النفس): Unterdrückung (eigentl.: Erniedrigung) der sinnlichen Lust. Die „nafs"[3]) ist (im Gegensatz zu „*rūḥ*") häufig der materielle, der letztere dagegen der ideelle Faktor; 21/4 v. u.: 30

---

1) Masʿūdī (Pariser Ausgabe) 7/41; 8/340; Taʿālibī (ed. Zotenberg) 235; Qaljūbī, Geschichte 174; TN (ed. Habicht) 3/163; 5/110; 8/132; 11/334 usw.

2) Wenn nicht vielmehr, wie gar nicht unwahrscheinlich, „Ṭāʾūs" aus „Tammūz" abzuleiten ist, cfr. ZDMG. 51/598, Anm. 1.

3) Cfr. auch Türk. Bibl. 18/76.

(lies) من كان لله تلفه كان على الله خلفه; d. h. wer sich Gott zuliebe opfert, dem gegenüber liegt Gott die Verpflichtung zu Ersatz ob [d. h. Gott muß ihm dafür die verdiente Belohnung zukommen lassen]; die Übers. Frank's (22/4: „der wird zu einem 5 Ehrenkleid für Gott") ist natürlich sachlich undenkbar; 23 Mitte: Das Sätzchen من أجلها آلج ist grammatisch „*ṣifa*" und demgemäß zu übersetzen: „Einen Anblick, um dessenwillen wir uns abgemüht (haben) und unser(e) Geist(er) zunicht geworden (ist bezw. sind); 23/5: „Gefilde" ist durch „Teppich" zu ersetzen (also 22 paen., wie 10 auch 22/6 u. nicht „*basāṭ*", sondern „*bisāṭ*" zu lesen[1]); 27 Mitte ist wohl صنف كالدواء zu lesen; „milchreiche Kamelin" paßt nicht in den Zusammenhang; 27/4 v. u. (besser) الحواريين; 48 paen. „der ihn abwäscht nach Belieben" — genauer: Der ihn wendet (قلبه) d. h. mit ihm umspringt (wie es ihm paßt); 118 ult. lies wohl 15 عيسى (wie das folgende: „Der in der Wiege sprach"[2]) zeigt); 120/7 lies معتقة („alter Wein", wie das folgende خمرة plausibel macht); 122/4 عيش statt عشر(?); 132/1: statt des ganz unmöglichen „منتلس الجوع" lies متنا من الجوع usw. usw. Zum Schlusse möchte ich noch die Hoffnung aussprechen, daß Herr Dr. Kern, 20 mit dem ich mich mehrmals über Scheich ʿAdī und die Jezīdenliteratur besprochen habe, seine verschiedentlichen Sammlungen zu diesem Thema einmal der Öffentlichkeit vorlegen möge.

C. Eine Notiz zur Türk. Bibliothek VII.

In der Geschichte von „*Tante Naqijje*" wird erzählt, wie 25 diese so sympathisch geschilderte fromme Frau „einen großen Stein, der aus dem Pflaster gerissen war, aufhob und auf die Seite warf, indem sie dachte, die Soldaten, die sie wie Söhne liebte, könnten mit den Füßen daran stoßen und möchte er ihnen wehe tun" und ganz analog findet sich dieser Zug auch Türk. Bibl. 20/48, 30 wo es von dem Heiligen abū Ḥafṣ Ḥaddād heißt: Der Anfang seiner Bekehrung war folgender: Er war in ein Mädchen verliebt, so daß er keine Ruhe finden konnte. Da sagten sie zu ihm: In der Stadt Nischāpūr wohnt ein jüdischer Zauberer[3]), der deine Angelegenheiten

---

1) Über die Bedeutung des Teppichs bei den Ṣūfī's siehe Türk. Bibl. XVI Index. 2) Wird auch sonst des öfteren in Gedichten zitiert, cfr. z. B. Masʿūdī 7/347/4 usw. 3) Vgl. meine „Studien über 1001 Nacht", S. 80 oben; ferner Masʿūdī 4/266; Ṯaʿālibī (ed. Zotenberg) 626 f.

in Ordnung bringen kann. Abū Ḥafṣ ging zu ihm und erzählte ihm seinen Zustand, worauf jener zu ihm sagte, er dürfe 40 Tage lang kein Gebet, keine fromme Handlung und keine Wohltat tun ... Abū Ḥafṣ tat nun 40 Tage also; darnach machte der Jude seinen Talisman. Da aber der Zauberer seinen Zweck nicht erreichte, so sagte er: Ohne Zweifel ist durch dich doch etwas Gutes geschehen, da es mir andernfalls gewiß ist, daß dieser Zweck erreicht worden wäre. „Ich habe nichts getan, bemerkte abū Ḥafṣ, außer daß ich auf dem Weg, den ich kam, einen Stein vom Weg mit dem Fuß wieder auf die Seite stieß, damit niemand über ihn falle". Usw. Dieses Motiv geht natürlich letzten Endes auf die Tradition zurück, die sich Boḫ. 1/170/4 f. = (Übers.) I/221 Mitte (auch abgedruckt in Arnold's Chrestomatia arabica 22/1—3) findet, nur daß dort von Dornen (غصن شوك) statt von einem Stein die Rede ist. Vgl. auch noch Boḫ. 2/106 paen. = II/151 und analog 2/245/10 = II/348 u., wo es heißt: jedes gute Wort ist eine *ṣadaqa*, jeder Schritt zum Gebet [in die Moschee] ist eine *ṣadaqa* und „etwas Schaden Bringendes aus dem Weg zu schaffen" ist eine *ṣadaqa* [1]).

1) Ähnlich auch Winter und Wünsche, *Die jüd. Litteratur* 1/294/95.

Abhandlung des al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṯam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla[1]).

Von

Carl Schoy.

In der 2. Sure (سورة البقرة) des Qu'rān[2]) spricht Muḥammed von der Gesichtswendung beim Gebet, d. i. der Innehaltung der Blickrichtung zur Ka'ba in Mekka. Diese Richtung wird Qibla genannt, von *qibal*-Vorderseite, weil der Betende die Vorderseite einer kleinen vertikalen, (mit der ewigen Lampe geschmückten) Wand anblickt, deren Spur senkrecht zur Mekkarichtung läuft. Allerdings ist die Orientierung nach dem Heiligtum während des Gebetes nicht arabischen, sondern jüdischen Ursprungs. Anfänglich wandte auch Muḥammed beim Gebet sein Antlitz nach Jerusalem, ja die älteste Moschee zu Medīna ist nach Jerusalem orientiert. Erst am 16. Januar 624 n. Chr. änderte der Prophet die Qibla, d. i. die Gesichtswendung zur heiligen Stätte, dahin ab, daß von jetzt ab sich alle Muslime bei den fünf täglichen Gebeten nach der Ka'ba zu Mekka richteten[3]).

Schon frühzeitig wurde die Mekkarichtung auf dem Zifferblatt der Horizontalsonnenuhr (البسيطة) vom arabischen Astronomen,

---

1) Nach dem Oxforder Manuskript Selden Arch. A. 34 (= 877, 4⁰. des Catal. cod. mscr. orient. biblioth. Bodleyana a Joh. Uri conf. P I, Oxon. 1787) aus dem Arabischen übersetzt von Studienrat und Privatdozent Dr. phil. nat. Carl Schoy, Doktor der Technischen Wissenschaften, in Essen a. d. R.

2) Die diesbezügliche arabische Stelle (Qu'rān, Ausgabe von G. Flügel, Lips. 1841, Sure 2, 139) lautet: قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

3) Daß Qibla am besten mit „Gesichtswendung zur Ka'ba" übersetzt wird, folgt aus der Sprache eines der hervorragendsten arabischen Astronomen, des Kairiners Ibn Yūnus († 1009). Die Überschrift des 28. Kapitels seiner berühmten Ḥākimitischen Tafeln lautet: في معرفة سمت القبلة وهو التوجه الى الكعبة [Mscr. Hunt. 331 = 298 P II Cat. d. Bodley. Oxford fol. 66ʳ].

der gleichzeitig Diener der Religion war, für den öffentlichen Gebrauch verzeichnet. Der Astronom hatte Rechnung darüber anzustellen, bei welcher Sonnenhöhe der Schatten des Uhrzeigers täglich in die Richtung der Qibla fiel. Eine solche Höhentafel (جدول ارتفاع سمت القبلة) findet man bei Ibn Yūnus für seinen Wohnort Kairo berechnet. Sie schreitet im Argument von Grad zu Grad in der Sonnenlänge fort[1]). Ich habe sie in mein Buch: „Arabische Sonnenuhrkunde"[2]), das sich im Druck befindet, aufgenommen. Für alle weiteren Details über die Qibla möchte ich auf dies Buch verweisen.

Die Richtung nach Mekka stellt sich an einem beliebigen Ort als Abweichung (انحراف) vom Ortsmeridian dar und ist in Syrien etwa südlich (قبلي). Um diesen Winkel der Abweichung (α) vom Ortsmeridian zu finden, bedarf man der Kenntnis der geograpischen Breite Mekkas (φ_2) und der des betreffenden Ortes (φ_1), sowie ihres Längenunterschiedes (λ). Die Anwendung des sog. Kotangentensatzes der sphärischen Trigonometrie auf das Kugeldreieck der Erdoberfläche: Mekka — Ort — Erdpol liefert diesen Winkel in der Formel

$$\operatorname{cotg} \alpha = \frac{\sin \varphi_1 \cdot \cos \lambda - \cos \varphi_1 \cdot \operatorname{tang} \varphi_2}{\sin \lambda}.$$

Bekanntlich war aber die Trigonometrie der Araber noch nicht so weit ausgebildet, als daß sie eine allgemein giltige Regel für die Lösung dieser Aufgabe kannten. Vielmehr begnügten sich die früheren arabischen Mathematiker und Astronomen mit einer angenäherten (vereinfachten) Lösung der Bestimmung des Azimuts der Qibla, die umso genauer ausfiel, je geringer die Dimensionen des besagten sphärischen Dreiecks waren. Diese Methode läßt sich frühestens bei Al-Battānī[3]) nachweisen, sodann bei Ibn Yūnus der aber ausdrücklich betont, daß sie nicht ganz genau sei[4]), und endlich bei Al-Ǧaġmīnī[5]). Die strenge Behandlung unserer Aufgabe habe ich u. a. bei Abū 'l Wefā' al-Būzǧānī († 998) gefunden, von dessen Almagest mir die Herren Baron Carra de Vaux (Paris) und Prof. Hch. Suter (Arlesheim) in dankenswertester Weise die entsprechenden Photographien zu vermitteln die Güte hatten[6]),

1) Mscr. Hunt. 331 fol. 119r und 120v+r.

2) Teil aus dem Werke von E. v. Bassermann-Jordan: „Geschichte der Zeitmessung und der Uhren" (München).

3) Opus astronomicum (lat. Übers. von C. A. Nallino, 1903) I, p. 137. (Vgl. auch Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen âge, Paris 1819, pag. 54.)

4) Oxforder Mscr. II, 298 fol. 118r.

5) Die Astronomie des Maḥmūd ibn Muḥammed ibn 'Omar al-Ǧaġmīnī, deutsch von Rudloff und Hochheim, Leipzig 1893, S. 37.

6) Mscr. 2494, fol. 66r ff. des Catal. d. mscr. arab. d. l. biblioth. nat. par M. Le Baron de Slane, Paris 1883—95.

sodann bei Ibn Yūnus[1]) und — last not least — bei Ibn al-Haiṯam. Freilich nimmt unser Autor auf die astronomische Praxis dabei keine Rücksicht. Seine Darlegungen haben, wie wir sehen werden, fast nur ein mathematisches Interesse und zeigen, mit welcher Meisterschaft der treffliche arabische Gelehrte auch schwierigere trigonometrische Probleme rein geometrisch zu bewältigen verstand.

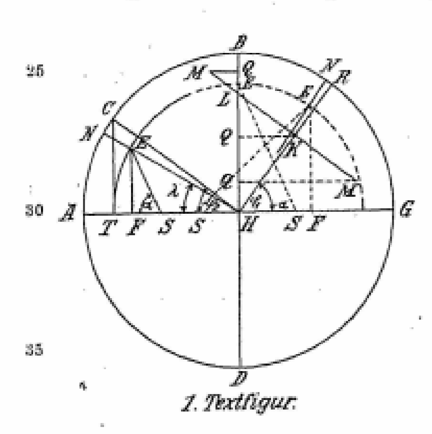
Die Handschrift ist nicht gerade leserlich, infolge des oftmaligen Fehlens der diakritischen Punkte. Auch die Figuren sind wenig korrekt. Die 2. und 3. Textfigur sind von mir hinzugefügt. Ich habe den weitschweifigen und sich oft wiederholenden Text ohne Auslassungen übersetzt. Bevor ich die Verdeutschung folgen lasse, möchte ich nicht verfehlen, auch den Herren Dr. C. van Arendonk (Leiden) und Dr. Cowley (Oxford) für die freundliche Vermittlung der Photos geziemend zu danken, ebenso gilt mein Dank meinem (am 27. Jan. d. J. verstorbenen) verehrten Lehrer und Freunde Prof. C. F. Seybold für die Entzifferung einiger schwer lesbaren Stellen.

fol. 121v

Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers!

Abhandlung von al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṯam über die Bestimmung der Richtung der Qibla.

Wir hatten (ursprünglich) eine Abhandlung über die Festsetzung der Qiblarichtung an allen Erdorten nördlicher und südlicher Breite im Wege der Berechnung sowohl, als auch des geometrischen Beweises verfaßt. Später bot sich uns diese abgekürzte Methode der Ziehung der Qibla für alle Gegenden der nördlichen οἰκουμένη dar, welche keinerlei Berechnung erheischt, und so entwarfen wir darüber diese Dissertation.



1. Textfigur.

Wenn du das Azimut der Qibla an irgend einem Orte mit nördlicher Breite inbezug auf die Mittagslinie festsetzen willst, so nimm eine kupferne Platte oder hölzerne Tafel, schlage auf ihrer Fläche einen Kreis und teile dessen Umfang in 360 gleiche Teile. Es sei dies der Kreis ABGD mit

fol. 122v

dem Mittelpunkt H. Durch ihn ziehe die 2 sich rechtwinklig schneidenden Durchmesser AG und BD. Dann trage vom Ende des einen Durchmessers auf dem Kreisumfang einen Bogen gleich

1) Oxforder Mscr. II, 298, fol. 66r.

der geographischen Breite des Ortes ab; es möge dies Bogen GR sein. Es werde der Halbmesser HR gezogen. Darauf trägst du vom anderen Ende desselben Durchmessers einen Bogen vom Kreisumfang ab, der gleich der Breite Mekkas ist; es möge dies Bogen AC sein. Und es werde vom Punkte C aus eine Linie // dem Radius AH gezogen. Sie ist ⊥ AG und heiße CT. Ferner werde auf HR vom Punkte H aus eine Strecke gleich TC abgetragen; es ist Strecke HK. Durch den Punkt K werde die Senkrechte zu HR gezogen und im Punkte L zum Durchschnitt mit HB gebracht. Und es werde weiterhin auf dem Umfang des Kreises von A aus ein Bogen gleich dem Längenunterschied zwischen Mekka und dem gegebenen Orte abgetragen. In ihm gibt es ein Azimut, (gegen Mekka,) wenn die Längen verschieden sind. Der frägliche Bogen möge gleich AN sein. Mag nun Punkt N zwischen den zwei Punkten A und B, im Punkte B selbst, oder gar zwischen B und G liegen, du ziehst in jedem Falle den Radius NH und schlägst um den Mittelpunkt H einen Kreisbogen mit der Zirkelöffnung HT, bis daß dieser Bogen den Radius NH im Punkte E schneidet. Du ziehst durch den Punkt E eine Parallele zu BH: es sei die Strecke EF. Wenn jetzt N zwischen A und B liegt, so nehme man die Summe der Strecken FH + KL, wenn aber KL < FH, so ziehe man KL auf der Seite L geradlinig heraus und schneide auf ihr die gleiche Strecke FH ab, und falls endlich KL > FH ist, so trage man darauf FH ab, und es wird der Rest (Abschnitt) = KM sein. Es werde dann durch M die Parallele zu AG gezogen, welche BH in Q begegnen mag. Nunmehr wird von FG eine Strecke gleich MQ abgezogen, die ihrerseits = FS ist. Zieht man noch FE, so ist ∢ ASE gleich dem Winkel des Azimuts (der Qibla).

Falls KL = FH wird, so ist der Winkel des Azimuts = ∢ AHB = 90°, und die Linie (Richtung) des Azimuts ist dann die Ostwestlinie. Und wenn N mit B zusammenfällt, so liegt F in H. Es möge dann KQ // AG gezogen werden. Wir tragen (auf HG von H aus) HS = KQ ab und ziehen SE. Dann ist der so entstandene Winkel HSE gleich dem Azimut (der Qibla). Und wenn endlich der Punkt N zwischen B und G liegt, so wird F zwischen G und H liegen. Dann werde LK nach der Richtung (über) K hinausgezogen, auf ihm (von K aus) KM = HF abgetragen und sodann MQ // AG gemacht. Auf Strecke FA, bei Punkt F (rechts) beginnend, wird die letzte Strecke MQ = FS, nach S hin abgetragen. Und es wird S, welches jetzt in der Nähe von G liegt, mit E verbunden, womit sich der Winkel des Azimuts ergibt.

Wenn man den Winkel des Azimuts auf einer Zeichenfläche oder Tablette (*lauḥ*) erhalten hatte, so muß ein gleich großer (Winkel) auf der dem Erdhorizonte parallelen Fläche an der Stelle sein, wo wir das Azimut der Qibla wissen wollen. Und es werde in ihr auch die Mittagslinie gezogen, auf dieser ein passender Punkt ge-

Margin: 5, 10, 15, 20, fol. 122r, 25, 30, 35, 40, 45, fol. 123v

wählt und in demselben der Winkel F S E des Azimuts der Qibla angetragen.

Und wenn die Linie des Azimuts mit der Mittagslinie einen rechten Winkel ausmacht, so steht dieselbe auf der Nordsüdlinie senkrecht, und es ist dann die Ostwestlinie die Linie des Azimuts. Und wenn der Winkel des Azimuts spitz und gleich ∢ F S E ist, bezogen auf die Mittagslinie, so ist der spitze Winkel gleich dem Winkel, der sich auf der Zeichenebene ergab. Wenn K L < H F ist, so liegt der Winkel des Azimuts nach Süden; im anderen Fall, und wenn der Winkel des Azimuts kein rechter ist, wird der Azimutwinkel nördlich sein. Falls die Länge Mekkas größer als die des Ortes ist und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel nach Osten; falls aber die Länge des Ortes jene Mekkas an Größe übertrifft und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel gegen Westen. Und wenn die Länge Mekkas größer ist als die des Ortes und die Länge von Westen gezählt wird, oder die Länge des Ortes größer als die Mekkas ist und die Länge von Osten gezählt wird, ist der Winkel ein östlicher. Und wenn du diesen Winkel als Richtungsunterschied zur Mittagslinie darstellen willst, so ziehe eine Gerade heraus, welche den Winkel einschließt, und sie ist die Linie des Azimuts der Qibla. Und wenn du auf dieser Linie eine Senkrechte errichtest und ziehest sie nach beiden Seiten von der Qiblarichtung heraus, so werde auf dieser Linie eine Wand senkrecht zum Horizont aufgebaut und in ihr die Qibla gezeichnet; sie ist die nach der Ka'ba gerichtete Qibla [1]).

fol. 128r

2. Textfigur:

Und falls die Länge des Ortes dieselbe wie diejenige Mekkas, seine Breite aber größer als die Mekkas ist, so ist die Linie der (Qibla-)Richtung die Mittagslinie; die Qibla ist alsdann auf der Südseite. Und wenn die Breite des Ortes kleiner als diejenige Mekkas ist, so ist die Qibla auf der Nordseite, und dies ist das Bild der Ausführung:

Und was den Beweis zu dem anbetrifft, was wir soeben dargelegt haben, so ist's, wie wir beschreiben: Es sei A B G D (siehe Fig. 1 der Tafel) der Horizontkreis an dem Orte, dessen Qiblarichtung verlangt wird; sein Mittelpunkt sei H. Der Meridian sei A R G; Strecke A G sei die Nordsüdlinie. G sei der Nord-, A der

1) Der in B auf dem Gebetsteppich knieende Beobachter wendet dann, die Qibla der Wand anblickend, sein Antlitz nach Mekka. (S. die 2. Textfigur.)

Südpunkt; es werde durch den Punkt H auch die Ostwestlinie gezogen, und beide Linien stehen senkrecht aufeinander. Die Richtung (fol. 124 v) zum Zenit sei durch Punkt Q gegeben; sie ist senkrecht zur Horizontfläche. Ferner sei Kreis CB der Äquator, und KL sei der Parallelkreis, der durch das Zenit der Bewohner Mekkas geht. Punkt K (5) liege auf dem Meridian des Ortes, und zwar südlich von R, wie es in der ersten Figur der Fall ist. Dies trifft zu, wenn die Breite des Ortes größer ist, als die Mekkas. Oder es möge Punkt K mit R zusammenfallen. Dies hat statt, wenn die Breite des Ortes gleich derjenigen Mekkas ist. Dieser Fall ist durch die zweite Figur ver- (10) anschaulicht. Es möge endlich K nördlich von R liegen, ein Fall, der zutrifft, wenn die Breite des Ortes kleiner als jene von Mekka ist, und den die dritte Figur verbildlicht. Und es möge weiterhin Punkt S das Zenit der Bewohner Mekkas vorstellen. Der Richtungs-(Azimut-)kreis, der durch die beiden Punkte R und S geht, sei (15) Kreis $RS\Sigma$. Es werde jetzt Linie ΣH gezogen; sie ist die Linie des Azimuts der Qibla, für den Ort mit dem Horizontkreis ABGD. Sodann werde CH gezogen und von dem Punkt K ein Lot auf CH gefällt: es sei dies Strecke KM; Punkt N sei der nördliche Pol des Äquators. Verbinden wir ferner H mit N, so ist $\sphericalangle$ CHN (20) ein Rechter, da Bogen CN ein Kreisquadrant ist. Es werde jetzt auch Strecke KF parallel der Strecke CH gemacht; dann ist die Ebene KMHF einem Iṭṭilā‘ parallel[1]). Es ist KF = MH und (fol. 124 r) FH = KM, welch letztere Strecke der Sinus des Bogens KC ist. Bogen KC ist gleich der Breite Mekkas; dies wird klar, wenn man (25) einen Großkreis durch N und S bis zum Äquator zieht; dann wird der Bogen, der zwischen S und dem Äquator liegt, gleich der Breite Mekkas und gleich Bogen KC sein. Und Linie KM ist gleich dem Sinus der Breite Mekkas und gleich HF. Strecke HR schneidet Strecke KF, weil KF // CH und HN der Strecke CH begegnet. (30) Und Strecke KF wird in einem Punkte T geschnitten, der zwischen K und F liegen kann, wie in der ersten Figur; oder aber auf R, wie in der zweiten Figur, oder gar außerhalb R, wie in der dritten Figur. Nunmehr fälle man von S ein Perpendikel auf die Strecke KF. Es sei das Lot SE. Und mag E in der 1. Figur zwischen (35) den 2 Punkten T und K oder auf T selbst liegen, wir diszernieren: Liegt er in der 1. Figur zwischen T und K[2]), so ist er südlich von RH. Und was das anbetrifft, daß er nördlich von RH liege, so trifft das für die 2. und 3. Figur stets zu. Mag E nun südlich (fol. 125 v) oder nördlich von RH liegen, du fällst von E ein Lot auf HR, (40) welches = EQ sei. Es werde QS gezogen, und weil der Kreis KL $\perp$ zur Ebene des Meridiankreises steht, so ist KF der gemeinschaftliche Abschnitt (Durchschnitt beider Ebenen). Und ES ist

1) Vielleicht: einer Grund- oder Bestimmungsebene. (Freundl. briefliche Mitteilung von Herrn Dr. M. Meyerhof in Hannover.)

2) Der arabische Text hat T und H.

⊥ KF, dem gemeinschaftlichen Abschnitt, und auch ⊥ zur Meridianebene. Und ∢ SEF ist ein rechter Winkel, und da EQ ⊥ HR, so ist EQ // dem Durchmesser AHG. Zieht man durch Q eine Parallele zu ES, so wird sie ⊥ zum Meridian und ⊥ zu HR sein,
5 und dies Lot wird in der Ebene des Dreiecks SEQ liegen, weil QS in der Fläche der parallelen Senkrechten liegt; und es geht deutlich daraus hervor, daß RH ⊥ zur Fläche des Dreiecks SEQ und auch ⊥ zur Ebene des Kreises ABG steht, die der Horizont ist. Und die Dreiecksfläche SEQ ist // der Kreisebene ABG, und
10 der Kreis RSΣ schneidet beide Ebenen in 2 parallelen Schnittlinien; es ist nämlich QS // HΣ. Du erkennst ferner, daß EQ // AHG ist und ∢ EQS = ∢ AHΣ, welch letzterer aber der Winkel des Azimuts ist. Und ∢ EQS ist also gleich dem Azimut, und dies ist der Winkel, den wir in der ersten Figur zeichnen;
15 er, der gleich ∢ FSE der ersten (Text-)Abbildung ist und dies, fol. 125r wenn Linie HN gleichliegend (نظير) mit HR der 1. Textfigur, und ∢ NHB[1]) = ∢ RHB von der 1. Textfigur ist. Und es ist △ HFT ∼ △ HKL der ersten Textfigur, und es ist auch arc CK = arc AC von der ersten Textfigur, weil jeder eine dieser beiden Bogen gleich der Breite Mekkas ist. Es gelten jetzt folgende Ver-
20 hältnisgleichungen[2]):

$$\frac{KM}{HM} = \frac{TC}{TH}, \qquad \frac{HF}{FK} = \frac{TC}{TH}$$ (letztere Buchstaben inbezug auf die erste Textfigur)

25 Ferner ist: $\text{arc } SK = \text{arc } AN$ } dgl.

da jeder dieser beiden Bogen gleich der Längendifferenz ist; denn der Großkreis, den man durch N und S legen kann, ist der Meridiankreis Mekkas, und

arc AN = arc TE (von der ersten Figur des Textes)
30 arc SK = arc TE (von der ersten Figur des Textes)

Es ist aber F Mittelpunkt des Kreises SK, weil HN Achse (محور) aller Parallelkreise ist.

Es ist ferner $\frac{SE}{EF} = \frac{EF}{FH}$

35 $\frac{KF}{FE} = \frac{TH}{HF}$

fol. 126v und es ist schon $\frac{HF}{FK} = \frac{TC}{TH}$

40 $\frac{HF}{FE} = \frac{TC}{HF}$

(letztere Buchstaben bezogen auf die erste Textfigur)

1) Der arabische Text hat nur ∢ NH.
2) Diese Gleichheiten stehen im arabischen Text natürlich in Worten da.

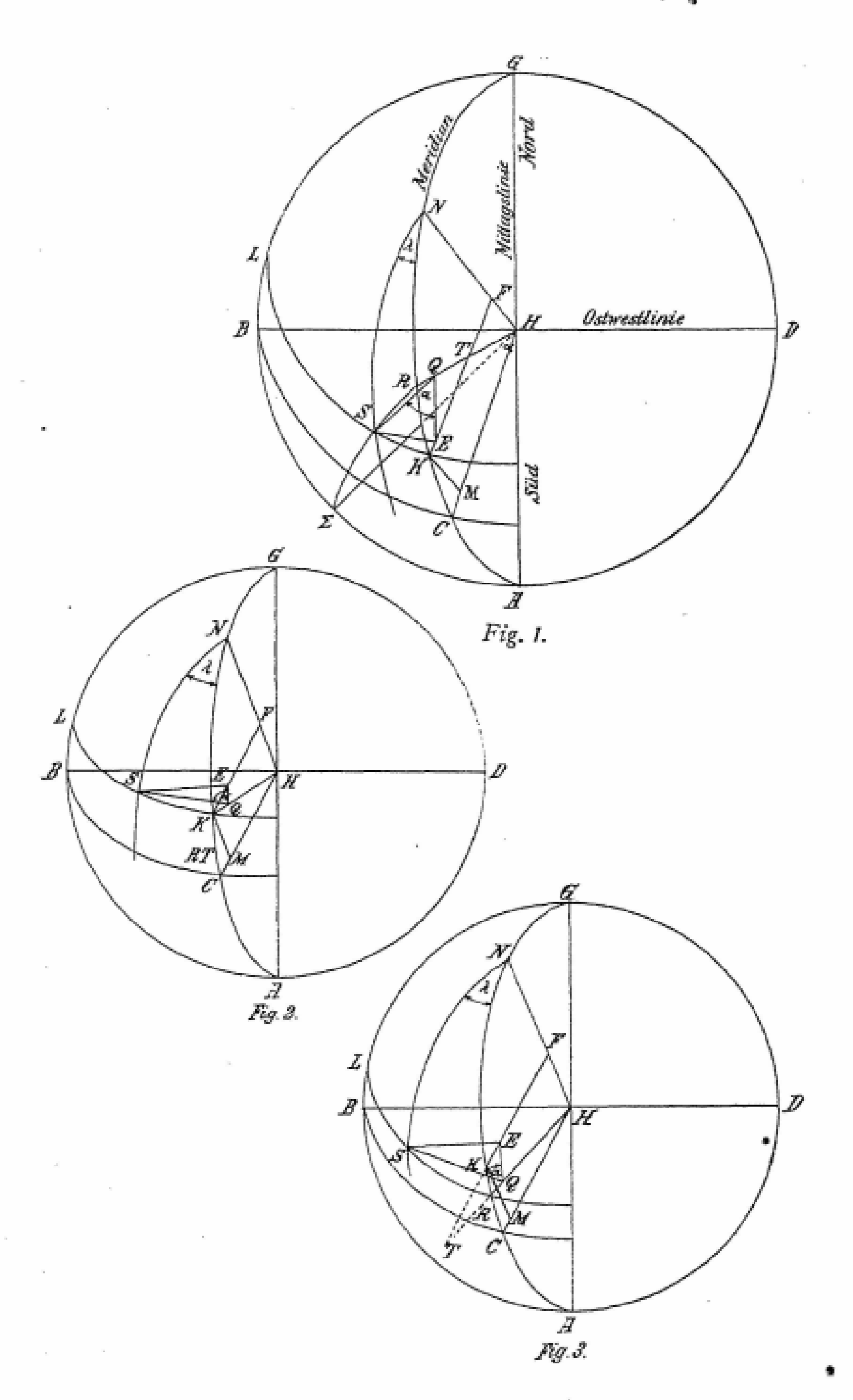


Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 3.

und HK der ersten Textfigur ist = TC, und KM der ersten Textfigur ist = HF und

$$\left.\begin{aligned} \frac{HF}{FF} &= \frac{TC}{KM} \\ \frac{HF}{FT} &= \frac{HK}{KL} \\ \frac{EF}{FT} &= \frac{KM}{KL} \\ \frac{FE}{TE} &= \frac{KM}{ML} \\ \frac{TE}{EQ} &= \frac{LM}{MQ} \end{aligned}\right\} \text{letztere Buchstaben bezogen auf die erste Textfigur}$$

da die beiden Dreiecke ähnlich sind. Und KM der ersten Textfigur ist = HF und MQ = FS. Und es verhält sich auch

$$\left.\begin{aligned} \frac{FE}{EQ} &= \frac{HF}{FS} \\ \frac{SE}{EF} &= \frac{EF}{FH} \\ \frac{SE}{EQ} &= \frac{EF}{FS} \end{aligned}\right\} \text{letztere Buchstaben bezogen auf die erste Textfigur}$$

Winkel EFS von der ersten Textfigur ist ein rechter, und es ist schon dargetan, daß auch Winkel SEF (der ersten Figur) ein rechter ist. Weiterhin sind sich die zwei Dreiecke SEQ (der ersten Figur) und EFS (der 1. Textfigur) ähnlich, und ∢ FSE (der ersten Textfigur) ist gleich ∢ EQS (der 1. Figur) und so wird klar, daß fol. 126r ∢ EQS gleich dem Winkel des Azimuts ist, und auch ∢ ASE der 1. Textfigur ist gleich dem Winkel des Azimuts, und das ist es, was wir dartun wollten.

Und wenn das Lot SE, das man von S auf KF gefällt hat, in den Schnittpunkt T selbst fällt, der zwischen QH und KF liegt, so ist Punkt E mit T identisch, und SE ist ⊤ zum Meridian und ⊥ HR und // BH. Es wird die Senkrechte QBH in einer Ebene sein, während RH in jeder einen der beiden Ebenen liegt, und diese Ebene ist senkrecht zum Horizonte, weil RH senkrecht zum Boden steht. Wenn du diese Ebene nach jeder Richtung erweiterst, schneidet sie die Erdkugel in einem größten Kreise, der durch HR und S geht; er ist der Azimutkreis, der das Azimut der Qibla ausschneidet. Der gemeinschaftliche Durchschnitt ist Linie HB, d. i. die Ostwestlinie, und HB ist also auch die Linie des Azimuts, d. h. das Azimut der Qibla ist = 90°, und es ist klar, daß es sich so verhält, wenn Punkt E südlich von HR liegt, wie

in der 1. Figur und $TF < FE$ ist. Wenn aber Punkt E nördlich von HR liegt, wie in der 3. Figur und wenn $FT > FE$ ist, so erhellt, daß

fol. 127ᵛ

$$\frac{EF}{FH} = \frac{MK}{KH}$$

und

$$\frac{FT}{FH} = \frac{LK}{KH}$$

ist, wobei sich die Buchstaben der rechten Seite auf die erste Textfigur beziehen Diese Verhältnisse gelten, weil sie die Umkehrung der früheren sind [inbezug auf fol. 126ᵛ]. Auch ist KM der ersten Textfigur $= FH$.

Und falls $FT < FE$, so ist auch $KL < FH$.
Und falls $FT > FE$, so ist auch $KL > FH$.
Und falls $FT = FF$, so ist auch $KL = FH$,

weil $EF = FH$ und $FT = KL$ ist (die Buchstaben FH, KL auf die erste Textfigur bezogen).

Und wenn KL der ersten Textfigur $< FH$, so ist einleuchtend, daß ∢ FSE der 1. Textfigur gleich dem Winkel des Azimuts der 1. Tafelfigur ist, und dies wird der Fall sein, wenn die Breite des Ortes größer als die Mekkas ist.

Und wenn KL der 1. Textfigur $> FH$, so ist klar, daß ∢ ASE der Winkel des Azimuts von der 2. und 3. Tafelfigur ist, und dies, falls die Breite des Ortes $\leqq$ die / der Breite Mekkas ist.

Und es möge $KL > FH$ sein. Dies ist der Fall an der ersten Tafelfigur, wenn Punkt E nördlich von HR liegt, was für gewisse Orte zutrifft, deren Breite größer als die Mekkas ist.

fol. 127ʳ

Und falls der Längenunterschied beträchtlich ist, so weist dies darauf hin, daß S in der 1. Tafelfigur weiter von K entfernt ist; es kommt alsdann die Senkrechte SE nördlich von HR zu liegen, und es ist $FE < FT$.

Wenn $KL = FH$ ist, so besagt das, daß der Winkel des Azimuts ein Rechter ist, und die Linie des Azimuts ist alsdann die Ostwestlinie und sie ist die Strecke, die letzten Endes ausschlaggebend (für die Determination) ist. Und dies ist der Fall an gewissen Orten, deren Breite größer als die Mekkas ist.

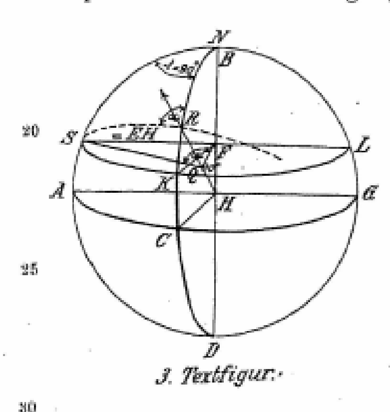
Wenn der Perpendikel SE auf den Punkt T fällt, so wird er $\perp$ HR sein und zwischen Norden und Süden liegen, und es erhellt daraus, daß $SQ \perp HR$ ist, und E und Q werden in den einen Punkt T zusammenfallen. Der Azimutkreis, welcher durch die Punkte R und S geht, schneidet den Horizont in der Linie BHD. Sie ist die Linie des Azimuts, die also mit der Ostwestlinie identisch ist.

Wenn der Perpendikel SE südlich von HR liegt, ist ∢ SQE südlich, und ∢ $AH\Sigma$, als Azimutwinkel, ist dann auch südlich; wenn aber das Lot SE nördlich von RH liegt, so ist der Azimut-

winkel nördlich. Wenn KL der 1. Textfigur < FH, so ist der Winkel des Azimuts südlich, ist aber KL > FH, so ist der Winkel des Azimuts nördlich, ist aber endlich KL = FH, so ist der Azimut- fol. 128v winkel ein Rechter, wie das ja alles deutlich wird durch die geometrische Betrachtungsweise.

Und zusammengefaßt ist das, was wir bis jetzt dargelegt haben, das Folgende:

Daß N der 1. Textfigur zwischen A und B liegt, ich meine, wenn die Längendifferenz kleiner als 90° ist, wird für die meisten Orte zutreffen. Wenn aber N mit B identisch ist, so liegt E auf BH. Die Senkrechte, die man in der 1. Textfigur von ihm fällen kann, ist alsdann EH. Punkt H ist Mittelpunkt des Kreises TE. Es entspricht ferner Punkt F der 3. Tafelfigur dem Punkt H der 1. Textfigur, und das Lot QK der 1. Textfigur entspricht dem Perpendikel der 3. Tafelfigur, der vom Punkte F auf die Linie HR gefällt wird. Dies Lot ist // dem Radius AH und = Strecke HS, weil wir HS = dem Lot KQ machten. Ferner ist der Perpendikel, den man nach F fällt, senkrecht zur Meridianebene; er verläuft ganz in der Ebene des Parallelkreises KSL (3. Textfigur), und wenn wir ihn bis zur Peripherie verlängern, ist er der Strecke EH gleich, d. i. dem Radius des Kreises TE, weil dieser der Sinus eines rechten Winkels ist. Und wenn wir das Ende (S) dieses Radius mit dem Fußpunkt (Q) des Lotes verbinden, das von F nach HR gefällt wurde, so ist das entstandene Dreieck (SFQ) dem Dreieck ESH ähnlich; der Winkel, der an der Linie HR liegt, ist der Winkel des Azimuts, weil die Längendifferenz ein Vierteilkreis ist. Das Ende des Radius, der von F ausgeht, führt zum Zenit der Bewohner Mekkas, und es wird die Verbindungslinie vom Ende dieses Radius (S) und dem Fußpunkt fol. 128r des Lotes (Q), das auf HR senkrecht steht, [also SQ] ganz in der Fläche des Azimutkreises liegen, der durch R und das Zenit der Bewohner Mekkas geht, und sie (die Verbindungslinie SQ) ist der gemeinschaftliche Durchschnitt dieses Azimutkreises (mit dem Parallelkreis SKL). Es wird der Horizont dieser Linie (SQ) parallel sein. Das Lot, das von F auf HR gefällt ist, ist der Linie AH parallel, und der Winkel, der von diesem Lot (FQ) und der Linie, die in der Fläche des Azimutkreises liegt (SQ), gebildet wird, ist der Winkel des Azimuts; er ist gleich ∢ HSE der 1. Textfigur. So verhält es sich, wenn N zwischen den zwei Punkten B und G liegt. Dann liegt der Punkt M unterhalb (tiefer) als K. Es ist dies der Fall, wenn die Längendifferenz größer ist als ein Kreisquadrant,



3. Textfigur.

da die Senkrechte, die von F ausgeht, rektangulär zur Meridianebene steht, d. h. sie liegt in der Ebene des Parallelkreises; ihr Ende (S) auf dem Umfang des Parallelkreises; es ist das Zenit der Bewohner Mekkas. Und es wird die Linie, welche dies Ende mit dem Fußpunkt der Senkrechten verbindet, die man von F auf HR gefällt hat, ganz in der Ebene des Azimutkreises liegen; die Senkrechte selbst wird gleich MQ sein. Der Winkel, der zwischen dieser Senkrechten und der Linie, die ganz in der Ebene des Azimutkreises verläuft, liegt, ist der Winkel des Azimuts; er ist gleich dem Winkel FSE. Dabei beziehen sich die beiden ersten Buchstaben (F und S) auf den Zwischenraum HG der ersten Textfigur, in welchem sie liegen. Die ganze (Dreiecks-)Figur (FSE) ist der Winkel(raum) des Azimuts.

Und dies ist es, was wir dartun wollten, was wir an Theorie mitgeteilt haben, und die Darlegung gelangte zu dem Ziele, das wir uns in dieser Abhandlung gesteckt hatten."

Diese ausführliche Behandlung des Gegenstandes durch den Autor bedarf wohl keines weiteren Kommentars. Ist seine Konstruktion des Winkels des Azimuts der Qibla richtig, so muß sich daraus die eingangs erwähnte Formel zur Berechnung von α ableiten lassen. Tatsächlich hat man der Reihe nach (den Radius des Kreises der 1. Textfigur $= 1$ gesetzt):

$$HT = \cos\varphi_2; \quad FH = \cos\varphi_2 \cdot \cos\lambda = KM$$

$$CT = \sin\varphi_2; \quad HK = \sin\varphi_2$$

$$HL = \frac{HK}{\sin\varphi_1} = \frac{\sin\varphi_2}{\sin\varphi_1};$$

$$KL = HK \cdot \operatorname{cotg}\varphi_1 = \sin\varphi_2 \cdot \operatorname{cotg}\varphi_1$$

$$ML = KM - KL = \cos\varphi_2 \cdot \cos\lambda - \sin\varphi_2 \cdot \operatorname{cotg}\varphi_1$$

$$EF = \cos\varphi_2 \cdot \sin\lambda$$

$$\frac{MQ}{ML} = \frac{HK}{HL};$$

$$MQ = ML \cdot \frac{HK}{HL} = \cos\varphi_2 \cdot \cos\lambda \cdot \sin\varphi_1 - \sin\varphi_2 \cdot \cos\varphi_1$$

$$\operatorname{cotg}\alpha = \frac{FS}{EF} = \frac{MQ}{EF} = \frac{\cos\varphi_2 \cdot \cos\lambda \cdot \sin\varphi_1 - \sin\varphi_2 \cdot \cos\varphi_1}{\cos\varphi_2 \cdot \sin\lambda}$$

$$= \frac{\sin\varphi_1 \cdot \cos\lambda - \cos\varphi_1 \cdot \operatorname{tang}\varphi_2}{\sin\lambda}, \text{ q. e. d.}$$

Anzeigen.

W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn u. Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. 401 S., 4°. 18 Tafeln. Preis Mk. 140.—.

Nach Kriegsende das erste große deutsche Werk aus dem Bereiche der indischen Wissenschaft, das sich bei aller Gründlichkeit in Einzelheiten doch auch an einen weiteren Leserkreis wendet, erscheint Kirfel's Darstellung des indischen Weltbildes, zugleich, neben seinem Verzeichnis der Schriften Hermann Jacobi's, die erste Arbeit, die diesem als Siebzigjährigem gewidmet ist. Wir dürfen den so Gefeierten zu ihr beglückwünschen und der Akademie der Wissenschaften zu München unseren Dank zollen, daß der Verfasser den in langer Arbeit mit vorbildlichem Fleiß gesammelten Forschungsstoff vor uns ausbreiten kann. In seinem Buche finden wir, dem Umfang nach als Hauptstück, eine dreiteilige Schilderung, wie der Lehrglaube des indischen Altertums und Mittelalters sich das Weltall gestaltet hat, auf Grund dessen, was die brahmanischen, buddhistischen und jinistischen Texte berichten. Verdienstlich ist auch der Anhang, der die Namen der Längen- und Zeitmaße und der höchsten Zahlen in den drei Religionen zusammenstellt, vortrefflich das Wortverzeichnis. Die Einleitung erörtert das Verhältnis der drei Weltbilder zueinander und die Frage ihrer Beeinflussung von außerhalb Indiens, wobei manche Angaben, die uns im Hauptteil begegnen, wohl wiederholt werden mußten. Dem Wege, den der Verfasser gegangen ist, der natürlich zuerst die Texte verarbeitet hat, um aus ihnen zusammenfassende Ergebnisse zu gewinnen, möchte ich folgen und zunächst über den Hauptteil einige Bemerkungen machen, die sich beim Durchblättern der inhaltreichen Seiten aufdrängen.

Es liegt in der Natur des Stoffes, daß er auf anschließende Gebiete übergreift, und es hängt von persönlichem Ermessen ab, wieweit die Grenze zu achten ist. Aus einem nachher zu nennenden Grunde wäre meiner Meinung nach eine gewisse Beschränkung vorzuziehen gewesen; ich halte manches für schlechthin entbehrlich. Es bedurfte erstens einer klaren Scheidung zwischen Kosmographie und Geographie. Unter der ersteren verstehe ich kurz gesagt die Anschauung von Bau und Gliederung der Welt, wie sie als Glaubensvorschrift gelehrt wird oder aus der Literatur sich ergibt,

unter Geographie dagegen die Kenntnis landeskundlicher Tatsachen, wie sie in der Aufzählung von Völkern und Städten, ja selbst von Gebirgen und Flüssen in Bhārata, also Indien, zu Tage tritt. Der Titel von Kirfel's Werk und der Inhalt seiner zusammenfassenden Einleitung zeigt deutlich, auf welches dieser beiden Gebiete es ihm 5 ankommt, aber die Folgerung daraus hat er nicht gezogen, sonst hätte er die Listen S. 61—90, so nützlich sie sind, größtenteils einem Parallelwerke über die einheimische Kenntnis von Indien vorbehalten. Ferner enthält namentlich der vedische Teil vieles, was in diesem Buche hätte bei Seite bleiben können, weil es durchaus 10 der Mythologie angehört, wie z. B. der Kampf der Götter und Asuras. Auch gegen die Astronomie hat keine Abgrenzung stattgefunden. Wir haben daher auch auf S. 128—141, 278—291 vieles, was mit der Kosmographie nur in losem Zusammenhang steht und anderseits durch Heranziehung astronomischer Literatur 15 noch der Ergänzung fähig gewesen wäre. Ist doch die berühmte Sūriyapannatti, die sogar dem jinistischen[1]) Kanon einverleibt ist, nur in einer Anmerkung erwähnt, was am besten zeigt, daß die Himmelskunde nicht eigentlich in das Werk verarbeitet werden sollte. Wenn ich mir schließlich die allgemeine Bemerkung ge- 20 statte, daß auf Grund strenger Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen manche Ausführung hätte gestrichen und manche Tabelle, so sehr sie der Übersichtlichkeit zu Gute kommt, zu knapper Zusammenfassung oder zu einem bloßen Hinweis hätte eingeschränkt werden können, und daß, wenigstens im dritten Abschnitt, die be- 25 ständige Wiederholung der gleichen Quellen den Wunsch nach Abkürzung der Titel erweckt, so habe ich dasjenige angedeutet, worin mir des Guten ein wenig zu viel getan zu sein scheint.

Es würde hierüber kein Wort verloren werden — denn wir haben in heutiger Zeit allen Anlaß, es zu begrüßen, wenn uns 30 reichlich Stoff zur Verarbeitung vorgelegt wird — läge nicht die Befürchtung nahe, daß Mitteilungen und Erwägungen, die der Wiedergabe wohl wert gewesen wären, darum haben zurückstehen müssen. Verschiedenes, was nicht erwähnt ist, wird zwar ohne solche Veranlassung fortgeblieben sein. Ich nenne davon aus dem 35 jinistischen Gebiete hier nur die stofflich vorgestellte Dunkelheit, den *tamu-kāya*, ein Aggregat von Wasserteilchen. Vom Festland Aruṇavara, das Ringgestalt hat wie alle anderen, 420000 Yojana weit in das Aruṇa-Meer hinein erhebt sich 172100 Yojana hoch der Finsternisstoff als eine Wand von der Dicke eines Raumpunktes, 40 die also ringförmig sein muß. Oberhalb dieser Höhe gewinnt er an Ausdehnung und erfüllt (!) die vier untersten „Himmel" bis zur Riṭṭha-Region im Bambhaloga. Soweit er reicht, ist das Dunkel so tief, daß selbst ein Gott fliehen möchte. Die obere Fortsetzung des Finsternisstoffes sind die acht Schwarzen Felder (*kaṇha-rāī*, 45

---

1) Nicht „jainistisch". Oder sagt man „bauddhistisch"?

kṛṣṇa-rāji, unrichtig Jacobi, SBE. 22, 195). Sie befinden sich über Saṇaṃkumāra und Māhinda, aber unter der Riṭṭha-Region des Bambhaloga. In jeder Richtung liegen zwei, ein inneres und ein äußeres. Des weiteren ist so viel klar, daß zwischen allen Raum-
5 zwischenteile von gleicher Zahl liegen. In diesen herrscht nicht die jenen Bezirken eigentümliche absolute Finsternis, sondern es befinden sich dort die acht Stätten der Logantiya-Götter[1]). In der Mitte dieses abwechselnd aus Schwarzen Feldern und Logantiya-Stätten gebildeten Kranzes liegt Riṭṭhābha, dessen Götter auch zu
10 den Logantiya gerechnet werden. Man findet diese und weitere zugehörige Einzelheiten Viyāhapannatti (vulgo Bhagavatī) 409[b] (z. T. = Ṭhāṇ'anga 492[b]); auch 375[b]. 1158[b]. Dieser bedeutende Text, eine fast unerschöpfliche Fundgrube für dogmatische, mythologische, historische Angaben, scheint vom Verfasser nicht ganz ausgebeutet zu sein, da
15 er sich nur selten auf ihn bezieht. Überhaupt treten bei Kirfel die späteren Śvetāmbara- und Digambara-Texte stark in den Vordergrund. Wesentlich ist das Fehlen der obigen Angaben, deren sich andere zur Seite stellen ließen[2]), natürlich nicht. Der Hinweis auf sie wird nur dadurch nahegelegt, daß Kirfel sichtlich den
20 Anspruch erhebt (S. V), Erschöpfendes zu bieten.

Die Nennung der Viyāhapannatti legt es nahe, auf die Behandlung der Quellen einen Blick zu werfen, denn hier scheint der erste Fall vorzuliegen, in dem der Umfang des Werkes eine Kürze am unrechten Orte herbeigeführt hat. Es wäre gewiß manchem
25 willkommen gewesen, über die verarbeiteten Texte etwas näheres zu erfahren. Was die jinistischen betrifft, so enthalten im Kanon außer dem 5. Anga, der schon genannten Viyāhapannatti, das 3. Anga, Ṭhāṇ'anga, und ferner das von Kirfel nicht angeführte 4., Samavāy'anga, zahlreiche verstreute Angaben über
30 die vorgestellte Welt. Die planmäßige Beschreibung der Welt-Länder und -Meere liefert ein in das 3. Uvanga (Jīvābhigama) einverleibtes Werk Dīvasamuddā, an anderen Stellen im Kanon Dīvasāgarapannatti genannt, während der Jīvābhigama selbst die lebenden Wesen zwei- bis zehnfach einteilt, dabei also auch die
35 Götter, Menschen und Höllenwesen eingehend behandelt. Auch das 4. Uvanga, die Pannavaṇā, enthält im Rahmen von dogmatischen Gruppierungen der Geschöpfe auf Schritt und Tritt Angaben über die genannten. Das 6. Uvanga ist die Jambuddīvapannatti,

1) Sie erscheinen auch Āyār'anga II, 15. V. — ZDMG. 60, 323, 6 lies „nämlich" statt „und".

2) Erwähnt sei nur noch der Punkt Ruyaga, der mit dem gleichnamigen Ringlande nicht zu verwechseln ist. Er liegt lotrecht unter der Spitze des Mandara (= Meru) in der obersten Unterweltregion Rayaṇappabhā. Von dort nehmen die zehn Richtungen (Osten bis Nordosten, oben und unten) ihren Ursprung (Viyāhap. 1101[b]; Samav. 164[a]). Dieser Ruyaga ist deshalb bemerkenswert, weil er zeigt, wie sich ein Pol im indischen Denken gestaltet, eine Frage, die F. W. Thomas, JRAS. 1916, 365 ff. berührt hat, ohne daß ich ihm in seiner Betrachtung des Meru beipflichten könnte.

deren Beschreibung des Jambūdvīpa durch ausführliche Legenden — das Leben des Jina Ṛṣabha, die Gewinnung der Weltherrschaft durch König Bharata, die Weihe eines neugeborenen zukünftigen Tīrthakara — bereichert wird. Auf die interessante Schilderung der Zustände in den Zeitperioden *susama-susamā* usw. (in Jambudd. II) hätte 5 noch S. 339 verwiesen werden können. Es ist sehr erfreulich, daß der Druck dieses reichhaltigen Textes Kirfel zu verdanken sein wird. Zum Kanon wird als eins der Paiṇṇa auch der Devindatthaya gerechnet, der Kirfel entgangen ist. Er beschäftigt sich in 304 Āryās mit den Götterfürsten, und zwar mit ihren 10 Stätten, ihrer Lebensdauer, ihren Kräften, und mit der Größe, Geschlechtlichkeit, Nahrung, Atmung, dem Avadhi-Bereich und der Wohnung besonders der Vaimānika. Str. 125—160 = Jīv. 776[b] bis 792[a]. Der Text ist Nr. 2 in den Daśapayannā, Benares Saṃv. 1942. Die Ausgabe ist spottschlecht, gute Handschriften befinden sich in 15 Berlin. Das Aṇuogadāra-Sutta (S. 337) kann auch in der Ausgabe Calcutta 1879 benutzt werden. Von den nachkanonischen Verfassern gehören Umāsvāti spätestens ins 7., Haribhadra ins 9., Devendra ins 12., Vinayavijaya ins 13., Ratnaśekhara ins 15. Jahrhundert, vgl. besonders Jacobi, ZDMG. 60, 287 ff. 20 Für die Anschauungen der Digambara, in deren Einbeziehung ein Hauptverdienst Kirfel's besteht, sind die Trailokyadīpikā von Indravāmadeva und der Tiloyasāra von Nemicandra und Sāgarasena mit Sahasrakīrti's Vṛtti verarbeitet worden. Gleichfalls in Prakrit, und zwar, wie auch jener, in der von Pischel so 25 genannten Jaina-Śaurasenī abgefaßt ist Vaṭṭakera's Mūlācāra[1]. Eine Handschrift davon mit dem Sanskrit-Kommentar des Vasunandi befindet sich auf der Staatsbibliothek. Nach Stichproben zu urteilen, decken sich seine Angaben (im 12. Pariccheda) mit denen bei Kirfel fast ganz. Doch will ich einer über ihn in Vor- 30 bereitung befindlichen Dissertation nicht vorgreifen.

Lehrreich sind die Tafeln, wenn auch zum Teil in anderer Weise als man erwartet. Denn sie zeigen erstens, daß mit Ausnahme des absichtsvoll und mit den Hilfsmitteln der Neuzeit arbeitenden Mahadave die Zeichner unfähig oder unwillig waren, 35 die doch von ihnen selbst angemerkten Maße verhältnistreu wiederzugeben. Bei den Karten des *manuṣya-loka* hätte es ihnen allerdings auch schwer fallen müssen, denn nehmen wir selbst an, die Tafeln 5 und 6 wären in Wirklichkeit weit größer als in der Wiedergabe — über Art, Alter, Umfang der Bilder fehlt ja leider, 40 vielleicht auch aus Platzmangel, jedes erläuternde Wort, so daß manches ganz unverständlich bleibt[2] — so würden bei einem

1) So genannt nach dem Anfangswort *mūla*. Die Darstellung beginnt mit den *mūla-guṇa*.

2) Es darf hier auch gesagt werden, daß derjenige Leser, der nicht überall Sonderforscher ist, die Erläuterung mancher Ausdrücke, wie *svayam-ātpaṇāḥ*

Durchmesser des Jambūdvīpa von 38 cm auf Bhārata gleichwohl nur 2 mm kommen. Zweitens zeigen die Bilder, wie wenig die Maler sich darum kümmern, ob ihre Bilder den Lehren der Texte denn eigentlich entsprechen. So finden wir auf Tafel 5 in den 5 Ecken vier Darstellungen, die man, wenn sie nicht Füllsel sind wie das (übrigens vortrefflich gezeichnete) Getier, als die 4 Ratikara-Berge ansehen muß; diese liegen aber auf Nandīśvara, nicht auf Puṣkara [1]). Der Maler hat ihnen die Namen der vier nordwestlichen Residenzen des Īśāna auf Nandīśvara gegeben. Auch die Bilder 10 der drei Kontinente Nandīśvara, Kuṇḍala und Rucaka entfernen sich von den Angaben der Texte. Vor allem fehlt bei den beiden letzteren der durch das Gebirge (*giri*) abgeteilte innere Ring, wodurch sie statt ringförmiger Gestalt scheibenförmige bekommen. Die Beispiele solcher Freiheiten ließen sich vermehren; es genügt 15 aber im Allgemeinen zu bemerken, daß diese Unbekümmertheit auf sprachlichem Gebiet ihr genaues Gegenstück findet. Nicht selten sind ja Fälle, wo in Handschriften und Drucken der Kommentar eine andere Lesung hat als der Text, der auf demselben Blatt steht. Beide Erscheinungen sind also in der indischen Geistesart begründet.

20 Im Vorübergehen nur soll darauf hingewiesen werden, daß die Kunstgeschichte aus den Vorstellungen vom Weltbau manche Vorteile ziehen kann. Die Bilder lehren z. B. in Bezug auf das Herkommen in der Darstellung, daß dem indischen Beschauer die Bedeutung eines kahnähnlichen Gegenstandes als eines Gebirges, siehe 25 Tafel 10 und 11, und die der geschwänzten Dreiecke auf Tafel 15 unmittelbar eingeleuchtet haben muß. Ferner aber läßt sich für die religiöse und weltliche Baukunst aus den Beschreibungen der Paläste, Tore, Lotusteiche, Heiligtümer und Götter-Residenzen auf Bergen und Inseln viel gewinnen. Man müßte auch die ausführliche 30 Schilderung im 2. Uvanga, dem Rāyapaseṇaiya-Sutta, herbeiziehen, die Leumann in seinen „Beziehungen der Jaina-Literatur" (Orient.-Kongreß zu Leiden 1885) wiedergegeben hat.

In besonderer Hinsicht verdient Tafel 4 Beachtung, wozu ich aber etwas ausholen muß. Die alten Texte der Śvetāmbara, durch 35 Devarddhi zum Kanon gesammelt und festgelegt, enthalten ein abgeschlossenes System, von dem die nachkanonischen Werke nur in einigen Punkten abweichen. Vorkanonische Stufen des Weltbildes

(die „natürlich", d. h. von Natur, durchbohrten [Ziegel]), *avadhi*-Wissen, selbst Śvetāmbara, Digambara, vermissen wird.

1) Unbeantwortet bleibt die Frage, wohin diejenigen Ströme auf Puṣkara's innerer Hälfte münden, die ihren nach Westen und Osten fließenden Urbildern auf Jambūdvīpa und den nach außen gehenden Flüssen Dhātakīkhaṇḍa's entsprechend gegen das Mānuṣottara-Gebirge hin fließen. Nach Kirfel S. 252 hat dieses Tore für sie. Die Dīvasamuddā wissen nichts davon, ihnen ist diese Schwierigkeit entgangen. Umāsvāti scheint sie zu empfinden, da er beim Bhāṣya zu 3, 12 und 13, welche Dhātakīkhaṇḍa und Puṣkara betreffen, nur von den Mandara und Gebirgen, nicht auch von den Flüssen spricht.

sind also so gut wie verschwunden. (Dies meint Kirfel S. 209.). Wir finden sie erhalten in den volkstümlichen Teilen des Sūyagaḍ'anga und der Uttarajjhayaṇāiṃ (S. 326 ff.). Dort sind die Höllen[1]) und ihre Qualen heiß, und die Gepeinigten wie ihre Peiniger sind Menschen; beides entspricht dem brahmanischen Glauben[2]). Erst 5 die Dogmatik hat den heißen Höllenqualen kalte gegenübergestellt[3]) und die Schreckensstätten mit menschenunähnlichen, geschlechtslosen Wesen bevölkert. In diesem Falle kann man, da Sūy. und Utt. die älteren Texte sind, die Entwicklung mit Händen greifen. Eine abweichende Anschauung des Volksglaubens findet sich auch bei 10 den Vyantara-Göttern, von denen Uvavāiya-Sutta § 35 (danach Pannavaṇā 110[b]. und ähnlich Ṭhāṇ. 90[a]) acht andere Arten kennt als das Schema. Die oben vorgetragene Lehre vom Finsternis-Stoff endlich — also diesmal nicht eine volkstümliche, sondern eine „wissenschaftliche" Vorstellung — erscheint, soviel ich sehe, 15 nicht in der Systematik[4]). In diesen beiden Fällen, zu denen sich wohl noch die eine oder andere Kleinigkeit gesellen läßt, hat die bewußte Ausgestaltung der Lehre sich von Ansichten befreit, die ihr bedenklich waren — denn wie durften Himmelsregionen mit Finsternis erfüllt sein? — oder an deren Stelle sie besseres — wie 20 die Piśāca, Bhūta, Yakṣa usw. — zu setzen wußte. Noch nicht im Kanon zum Durchbruch gekommen ist ferner die Schichtung von *patthaḍa* (*prastaṭa*, vielmehr *prastṛta*)[5]). Abhayadeva, dem wir Sthānāngavivaraṇa 422[a] eine Schilderung derer in der Unterwelt verdanken, bezieht sich auf einen *Vimānanarakendrak'ākhyo* 25 *granthaḥ*, wobei man sich an die Vimāṇapavibhatti und an die Narayavibhatti erinnert sieht (vgl. Weber, Indische Studien 16. 17). Die erstere wird zwar schon Vavahāra-Sutta 10, 25 in zwei Rezensionen genannt, aber ein hohes Alter ist damit nicht bewiesen. Von Schichten oder Stockwerken in der Überwelt[6]) stehen nur die 30 dreimal drei der Gevijja-Stätten Pannav. 128[a] und die sechs der

1) Das Wort „Hölle" sollte nur da angewendet werden, wo es sich um Orte der Pein und Strafe handelt. In den obersten Regionen der Unterwelt wohnen nun die Bhavanavāsin und zum Teil auch die Vyantara, die zu den Göttern gehören, also durchaus respektabel sind. Ihre Stätten sind hell, mit Pracht ausgestattet und in jeder Weise annehmlich (Viyāhap. 376[a]). Man kann sie daher schlechterdings nicht als Höllen bezeichnen.

2) Dort gibt es nur die eine kalte Hölle Tamas.

3) Ein Hinweis auf solche steht schon Utt. 19, 48. Ich möchte aber glauben, daß diese den vorhergehenden ganz gleich gebildete Strophe ein Einschub ist, da die ganze Schilderung nur heiße Höllen im Auge hat.

4) Sollte die aus der Mittelwelt aufsteigende Wand auf Tafel 18 Nr. 1 (wo die Unterschrift besser: „Die Mittelwelt mit den unteren Himmeln" lautete) wiedergegeben sein?

5) Bei Kirfel: „Etagen". Dies Wort gehört in kein wissenschaftliches, überhaupt in kein deutsches Buch.

6) Die drei Welten werden von mir unterschieden als Unterwelt, Oberwelt (Kirfel: Mittelwelt), Überwelt (Kirfel: Oberwelt).

Bambhaloga Ṭhāṇ. 423[1]). Die Zählung (nicht Benennung) aller 62 ist Abhayadeva's Kommentar zu dieser Stelle zu entnehmen. Endlich ist sowohl der viereckige Grundriß (wovon später) wie auch die Messung der Welt nach *rajju* dem Kanon fremd[2]). Malayagiri 5 schreibt von ihr und dem sofort zu besprechenden Welt-Menschen Prajnāpanāṭīkā 394ᵇ. Eine *rajju* ist dort nur gleich dem Maße der Oberwelt. Colebrooke's Zahl (Miscell. Essays 3, 198[3]) macht den Eindruck einer Ausgeburt später Einbildungskraft. Unsere Beispiele (andere müssen später folgen) betreffen nur eine Ent-10 wicklung innerhalb der jinistischen Lehre selbst. Von der Entwicklung zum Weltbild der Jainas werden nachher noch ein paar Worte zu sagen sein.

Die Vorstellung der Jainas vom Weltganzen weist auf den ersten Blick zwei Formen auf. Erstens diejenige, die im wage-15 rechten Durchschnitt einen Kreis ergibt, während sie sich im senkrechten von unten bis zur Mitte verjüngt, um dann bis fast zu dem ersten Maß nach oben wieder zuzunehmen (s. u.). Die zweite Vorstellung ist die eines Menschen, des *loka-puruṣa*. Von dieser wissen die alten Texte — soviel entgegen Kirfel's bestimmter 20 Behauptung S. 5* — nichts; sie muß schon deshalb als die jüngere gelten, aber sie läßt sich auch ungesucht aus der ersten ableiten[3]). Man kann dies nun an Tafel 4 zeigen. Besser sind die Darstellungen bei Bastian a. anzug. O., Bd. I, Tafel 8, und bei Barnett, Antagaḍa-Dasāo S. 140. Ähnlich wie der Babylonier und Ägypter 25 seine schreitenden Gestalten in der Profilstellung, dabei aber das Auge in der Vorderansicht gibt, wechselt der Jaina in einer und derselben Darstellung des Weltganzen im Aufriß zwischen Seiten- und Ober-Ansicht. Er ist dabei insofern entschuldigt, als die Oberwelt, seitlich gesehen, nur mit einem Strich wiederzugeben wäre. 30 Er sieht sie deshalb von oben und zeichnet den vom Salzmeer rings umflossenen, kreisrunden Jambūdvīpa, in dessen Mitte den Meru und südlich und nördlich von diesem die Streifen der Ge-

1) Sie heißen Araya, Viraya, Nīraya, Nimmala, Vitimira, Visuddha (nicht bei Kirfel).

2) Es liegt beiläufig nach Viyāhap. 1100ᵇ die halbe Länge

der [ganzen] Welt: ein Stückchen in den Raumzwischenteil hinein, der die oberste Region der Unterwelt Rayaṇappabhā von der nächsten, Sakkarappabhā, trennt;

der Unterwelt: etwas über die Hälfte im Raumzwischenteil zwischen Paṅkappabhā, der vierten Region, und Vāluyappabhā, der dritten;

der Oberwelt: in der Mitte (d. h. halben Höhe) des Berges Mandara;

der Überwelt: im Riṭṭha-vimāṇa des Bambhaloga über dem Sanaṃkumāra-Māhinda-kappa.

3) Damit erledigt sich Kirfel's Hinweis (S. 55) auf Nādabindu-Up. 3 f., der aber auch schon deshalb irrig wäre, weil es sich dort nicht um einen Menschen, sondern um den Ātman als Vogel handelt.

birgsbänke. Dieses kleine Rund gewinnt eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit dem Nabel. Es befindet sich überdies in der Mitte des Ganzen, und über wie unter ihm weisen Über- und Unterwelt Wölbung und Verbreiterung auf. Es lag sehr nahe, diese Figur mit dem Umriß eines Menschen zu umziehen, wobei noch angenommen sei, daß eine Art Schmuckkette, als welche sich die solennen himmlischen Regionen zur Mitte herabsenken, und die senkrechte Scheidung der Unterwelt in zwei Teile ihre Darstellung erst gefunden haben, nachdem die Anschauung vom Weltmenschen Wurzel gefaßt hatte. Vorbereitet ist diese durch den Namen der *gevejjaga-* (*graiveyaka-*) Götterstätten, die meist als die „am Halse [des *loka-puruṣa*] befindlichen" aufgefaßt werden, aber nur durch ihre Höhe und ihre Anordnung zu dem Namen gekommen sind. Sagt doch der Devindatthaya Str. 190 von ihnen: *gevejj'āvali-s a r i s ā*. Wenn aber selbst dieser verhältnismäßig späte Text auf die menschliche Figur nicht anspielt, dürfen wir dergleichen auch in dem Ausdruck *loga-matthaga-ttho siddho* des älteren Dasaveyāliya-Sutta 4, 25 nicht suchen. Der *loka-puruṣa* geht also auf Bilder zurück, die zwischen der Zeit Devarddhi's (5. Jahrh.) und Umāsvāti's aufgekommen sein müssen. Die uns vorliegenden sind vor allem darin ungenau, daß sie die höllische Pein an Menschen, nicht an Phantasiegestalten vollziehen lassen. Es sind demnach mehr volkstümliche als geistliche Erzeugnisse. Ebenso finden auch in der erzählenden Literatur der Jainas die Aufstellungen der Lehrschriften im Vergleich zu ihrer Bestimmtheit und Genauigkeit wenig Widerhall.

Erwägungen wie die vorstehenden, die im Rahmen eines und desselben Weltbildes Entwicklungen aufzeigten, Zusammenhänge knüpften, finden sich nun freilich in K i r f e l's Buch nicht. Deswegen sind auch die Hinweise auf andere Arbeiten nicht erschöpfend[1], auch nicht immer gerecht. Die Abhandlungen ersten Ranges in der Encyclopedia of Religion and Ethics z. B. gehören in jedem Werk über das indische Weltbild an den Anfang, während ihrer hier nur beim Buddhismus im Vorbeigehen Erwähnung getan wird. War es wohl auch des Verfassers Absicht, sich im Hauptteil rein beschreibend zu verhalten, und ist auch dies wahrscheinlich aus Platzmangel zu erklären, so ist es doch schade, denn der Leser möchte neben T a t s a c h e n auch deren V e r k n ü p f u n g und E r k l ä r u n g finden, die doch das Wesen gelehrter Arbeit ausmachen; und das in einer Darstellung, bei der man — das muß leider ausgesprochen sein — nicht ein seltsam ungepflegtes, ja selbst fehlerhaftes Deutsch und

---

1) Bei denjenigen, die über das Weltsystem geschrieben haben, war — mit mehr Recht als Captain W i l f o r d (S. 13), der in der Beschreibung der Welt außerhalb von Bhārata die Britischen Inseln, Deutschland, Skandinavien und andere Teile Europas wiederfinden wollte — B a s t i a n mit seinen „Idealen Welten" zu nennen, deren 3. Band, „Kosmogonien und Theogonien indischer Religionsphilosophen, vornehmlich der jainistischen" (Berlin 1892), die Beziehung auf unseren Gegenstand auch auf dem Titel trägt.

viele unnötige Fremdwörter zu bedauern hätte, von einer ganzen Menge Druckfehler[1]) zu schweigen.

Die Einleitung bringt nun, soweit ihre Ziele es erfordern, das eben Vermißte. Die Ergebnisse, zu denen sie kommt, sind, von gewissen Einwänden und Ergänzungen abgesehen, der Beachtung in hohem Grade wert, und gern schreitet man an der Hand des kundigen Führers die Gedankenbahnen Altindiens mit, desgleichen diejenigen Babylons, denen der zweite Abschnitt der Einleitung gewidmet ist. In ihm wird durch die Babylon und Indien gemeinsame Vorstellung von dem Ozean über dem Himmel, von der Siebenzahl, von den vier Welthütern und durch den Vergleich der Farben der unterirdischen Welträume mit den Mauern von Egbatana und die Beziehung beider auf die Farben der Planeten die Beeinflussung des indischen durch den babylonischen Weltplan der Gewißheit näher gebracht. Der vorangehende Abschnitt setzt die Weltbilder der vedischen und brahmanischen Inder, der Bauddhas und der Jainas miteinander in Beziehung, entwickelt die späteren aus den früheren. Kirfel geht dabei S. 2* von der Voraussetzung aus, daß wie jeder Weltvorstellung des Altertums so auch der indischen die (hohle) Kugel zu Grunde liegen müsse, die aus der Erdscheibe mit dem Himmelsgewölbe darüber samt der hierzu notwendig erschlossenen Unterwelt-Halbkugel gebildet sei. Diese Voraussetzung wird auf S. 10* eine „Tatsache" genannt, die „absolut indiskutabel sei und deshalb nicht bewiesen zu werden brauche". Damit ist doch methodisch ein recht gefährlicher Weg beschritten, und das, indem die Voraussetzung selbst nicht unbedingt feststeht; die Beispiele, die Kirfel aus der frühindischen Literatur anführt, zeigen, soweit sie überhaupt zu brauchen sind[2]), doch nur, daß man einen Hohlraum, gebildet aus dem Himmel über einer flachen, dem primitiven Auge vielleicht am Rande sich aufwölbenden Erde zu sehen glaubte. Selbst die „direkte Eiform" (so S. 7), für die aus den Upanishads nur die führenden Stellen Chānd. 3, 19 und Bṛh. 3, 3, 2 (führend — wenn sie hier hingehört) gegeben werden, bezeichnet noch Manu 1, 13 nur Erde und Himmel.

Wie dem nun sei, für die spätere Literatur ist jedenfalls die Rundform des Weltalls eine Tatsache, und man darf von vornherein erwarten, daß die Anschauungen der von dem Herkommen sich abzweigenden Religionen des Buddha und des Jina auf jene Form

1) An wiederholten Versehen sind mir aufgefallen: Schermann statt Scherman, Sūkrakṛtāṅga statt Sūtra°, Pāṅkeya statt Pāṅkteya (da, wie ich annehme, „Reihenhöllen", gemeint sind), Katthāvatthu statt Kathāvatthu. Hinter H. Strömer (S. 1) ist Heinrich Stönner verborgen.

2) Die angeführten Stellen ṚV. 2, 12, 31; 2, 27, 15; 10, 89, 4 beweisen nichts. — Es darf bei dieser Gelegenheit die Frage aufgeworfen werden, wie man sich mit Śat. Br. 7, 5, 1. 2 die „zwei Schalen" der Schildkröte vorzustellen hat. Ein Fehler in der Übersetzung aus dem Englischen (S. 6 und 10) sei gleichzeitig berichtigt: „as it were" gibt *iva* wieder und bedeutet nicht: „sobald sie (er) entstanden war".

zurückgehen. Beide sagen in Hinsicht des senkrechten Welt-Durchschnitts nichts ausdrücklich aus. Aber schon die wagerechten Kreise des Cakkavāḷa und des Jambuddīva samt den Unterwelt-Regionen sprechen dafür. Überdies soll, allerdings wohl erst im jüngeren Buddhismus (S. 5*), der Raum zwischen je drei zu einer Gruppe vereinigten Welten, der *lokântara*, Schnittflächen haben, die ein sphärisches Dreieck darstellen (Köppen, 1, 241), und damit wird für den Buddhismus die Annahme der konvexrunden Weltform wahrscheinlich. Bei den Jainas läßt sich die Rundform erschließen aus den Vergleichen mit Schale und Trommel (s. u.) und Viyāhap. 1120ᵃ, wo dem „ganz ebenen" (*bahu-sama*) Teil der Welt, d. h. dem Mittelstück, wo sie, im Aufriß gesehen, weder zu- noch abnimmt, der „am meisten gekrümmte" (*viggaha-viggahiya*) Teil gegenübergestellt wird, nämlich das Viggaha-kaṇḍaga im Bambhaloga[1]. Diesen runden Grundriß der Welt finden wir bei den späteren Śvetāmbara durch den quadratischen, bei den Digambara durch den rechteckigen ersetzt (S. 210 f.), auch dies (vgl. o.) ein fragwürdiger Fortschritt der jüngeren Zeit.

Die Erörterung des Weltumrisses ist für Kirfel von geringerer Bedeutung, da er zur Zurückführung des jinistischen Planes auf die Kugelform seiner nicht bedarf. Er sieht diese in die beiden spitzen Trichter verzerrt, in denen erstens die *indraka-vimāna*, die im Mittelpunkt gelegenen Hauptstätten seligen Lebens, von unten nach oben, und zweitens die *narakêndra* oder „Zentralhöllen" von oben nach unten in ihrem Durchmesser abnehmen, der bei ihnen allein bestimmt angegeben wird. Die starke Steilheit dieser Trichter erkläre sich daraus, daß, um die geforderten *rajju*-Maße — s. o.; in der Höhe je sieben für Unterwelt und Überwelt — zu füllen, trennende Schichten von unverhältnismäßiger Stärke eingeschoben worden seien. Es ist hier, von dem Gesichtspunkt aus, daß doch die älteste Weltgestalt maßgebend sein muß, mehreres einzuwenden. Erstens: sowohl die Messung nach *rajju* wie die ausgeführte Lehre von den Stockwerken (*patthaḍa*) und damit auch die von den in jedem als Mittelpunkt belegenen überweltlichen oder unterweltlichen Hauptstätten ist, wie wir schon sahen, dem Kanon fremd. Anderseits kennt er die Hüllen aus dichtem Wasser, dichtem Wind und leichtem Wind, welche die Regionen umgeben. Es liegt also auf der Hand, daß diese nicht um der *rajju* willen erfunden worden sind. Mit mehr Gewicht als die Abnahme in der Größe hätte die

1) *viggaha-kaṇḍae vigraho vakraṃ, kaṇḍakaṃ avayavo, vigraha-rūpaṃ kaṇḍakaṃ vigraha-kaṇḍakaṃ, tatra Brahmaloka-kūrpare ity arthaḥ. yatra vā pradeśa-vṛddhyā hanyā vā vakraṃ bhavati tad vigraha-kaṇḍakaṃ, tac ca prāyo lokânteṣv astîti* (Abhayadeva). Es kann hier auch zu S. 211 erwähnt werden, daß erst Umāsvāti alle Himmel übereinander sein läßt (zu Tattv. 4, 20). Die Kanontexte legen Sohamma und Īsāṇa, Sanaṃkumāra und Māhinda je paarweise in eine Ebene, weswegen sie halbmondförmig sind (Pannav. 121ᵃ). Damit bilden sie das genaue Gegenstück zu der Teilung der Bhavaṇavāsi-Stätten in je eine Süd- und Nordhälfte.

allgemeine Verminderung in der Zahl geltend gemacht werden können, denn diese ist alt[1]). Zweitens: das Weltbild weicht von der Trichtergestalt, die aus der Kugel durch Verzerrung entstanden sein soll, im Umriß so stark ab, daß man diesen nicht einfach als 5 ein Gedankenspiel abtun darf. Haben wir doch nach unten eine stufenartige Verbreiterung bis auf das Siebenfache der Mittelwelt, und über dieser zuerst eine Zunahme auf deren Fünffaches, dann eine Abnahme auf ihre einfache Ausdehnung. Diese Maße gehören natürlich erst der jüngeren Zeit an, aber schon die ältere sagt das 10 Wesentliche in den knappen Worten: *heṭṭhā vitthiṇṇe, majjhe saṃkhitte, uppiṃ visāle* (Viyāhap. 378 b u. ö.). Die Gestalt der einzelnen Teile muß aus Vergleichen erschlossen werden[2]). Es heißen Viyāhap. 378 b und 920 a b

die Unterwelt *paliyanka* (*upari-saṃkirṇatvâdho-visṛtatvābhyām*) 15 und *tappa* (*uḍupakaḥ*; *adhomukha-sarāvaḥ*),

die Oberwelt *vara-vaira* (*madhya-kṣāmatvena*) und *jhallarī* (ein Schlagbecken, *alpôcchrayatvān mahāvistaratvāc ca*)

die Überwelt *uḍḍha-muinga* (eine aufrecht gestellte Trommel mit zwei ungleich großen Schlagflächen, nach der Mitte zu auf-20 gewölbt[3]); Abhay. außerdem *mallaka-* und *sarāva-saṃpuṭa*).

Das ist, soviel ich sehe, das früheste Weltbild der Jainas[4]), und dies müssen wir auf seine Entstehung hin betrachten. Dabei kommen uns die trennenden Schichten, zum Teil besser Hüllen, zu Hilfe. Jede Region der Unterwelt[5]) ruht unmittelbar auf 25 dichtem Wasser, dann mittelbar auf dichtem Wind, leichtem Wind (diese drei umgeben sie auch seitlich) und einem Raumzwischenteil (*uvās'antara*); die Himmel desgleichen, sei es paarweise, sei es zu mehreren, nämlich Sohamma und Īsāṇa auf dichtem Wasser, Saṇaṃkumāra, Māhinda und (darüber) der Bambhaloga auf Wind, 30 Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra auf beiden und die weiteren auf

1) Man bemerkt bei Kirfel, S. 297, daß die Zahlen für die *vimāṇa* rund sind, mit Ausnahme derer in den Graiveyaka. Diese kennt schon Uvavāiya-Sutta 163; sie sind also alt, ebenso wie die *patthaḍa* daselbst. Eigentümlich ist nur, daß diese *patthaḍa* je dreigeteilt sein sollen, von den drei Zahlen 111, 107 und 100 aber nur die erste durch 3 teilbar ist.

2) Unter ihnen fehlt die Spindel, über deren Gestalt bei Kirfel nicht ganz Klarheit zu herrschen scheint (vgl. S. 5* = S. 209 mit 7*), wenigstens wenn man eine solche mit Recht als eine in der Mitte eingeschnürte Walze bestimmt.

3) Abbildung bei Sachs, Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, S. 70.

4) Für die Gesamt-Erscheinung fehlt im Kanon ein Bild. Erst bei Vimala Sūri, Paumacariya 3, 20 und später noch bei Vaṭṭakera, Mūlācāra 8, 22 finde ich sie der *tāla*-Palme verglichen. Ich glaube nicht, daß hier noch altertümliche Vorstellungen wirksam sind.

5) Nach Ṭhāṇ. 444 b haben die sieben Regionen als Namen Ghammā usw., als Gotra Rayaṇappabhā usw., also umgekehrt wie bei Kirfel, S. 315.

einem Raumzwischenteil. In der Überwelt wiederholt sich also von jenseits des Bambhaloga ab die unterweltliche Hülleureihe in umgekehrter Folge; vom Raum ist Rayaṇappabhā unten, Sahassāra oben begrenzt. Was zwischen diesen Räumen liegt — die ja zu einer Schicht nur dadurch werden, daß jenseits ihrer noch etwas folgt — also die oberste Region der Unterwelt, die Oberwelt und die Überwelt bis zum achten Himmel, bildet eine Einheit, und sie ist das vorjinistische Brahman-Ei. Es wird vollständig ein solches, wenn wir uns die Wasser- und Windhüllen von der Unterwelt in die Überwelt hinaufgeführt denken und uns ferner darüber klar sind, daß der Raum, der den unteren *uvās'antara* mit dem oberen verbindet, mit ihm eins ist, wenn er auch, da seitlich der leichten Windhülle die Welt zu Ende ist (*log'anta*), nicht dem Raum der Welt (*log'āgāsa*), sondern dem der Nicht-Welt (*alog'āgāsa*) angehört[1]). Daß den jinistischen Weltbildlern die Vorgeschichte dieses Aufbaus bewußt war, zeigt der Name des äußersten, die Oberwelt begrenzenden Ringes und des ihn noch umschließenden Meeres Sayaṃbhuramaṇa, „Brahman Svayambhū's Ergötzung". Es bleibt nun noch zu erklären, warum die Wasser- und die dichte Windschicht doppelt auftreten. Die Wasserschicht jenseits der Oberwelt stellt den alten „Himmelsozean" (Kirfel S. 39) dar. Sie findet sich also samt dem Winde hier nicht in demselben Sinne wie nachher, und die Überwelt ist bis zum Bambhaloga im Grunde so wenig von der Oberwelt getrennt wie Rayaṇappabhā. Für die übrige Schichtung müssen wir den Wortlaut im Devindatthaya heranziehen:

191. *ghaṇa-udahi-paiṭṭhāṇā sura-bhavaṇā honti dosu kappesu,*
tisu vāu-paiṭṭhāṇā, tad-ubhayam u paiṭṭhiyā tiṇṇi;
192. *tena paraṃ uvarimayā āgās'antaraya-bhavaṇa-vantariyā.*

Hiernach ruhen Saṇaṃkumāra und Māhinda auf dichtem, Bambhaloga auf leichtem Wind (191^{r}) — dieser die Fortsetzung des mit dem „Himmelsozean" anscheinend Begonnenen —, Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra je auf Wasser und Wind (191^{v}). Erst oberhalb von Sahassāra folgt der Raum[2]). Zu der Erfindung von

1) Man bemerkt wohl, daß die Schale des jinistischen Welteis, um es so zu nennen, die Welt, so weit es sie umschließt, durchaus begrenzt, während bei den Brahmanen auf die Schale die feineren Umhüllungen (deren Widerspiegelungen die der Jainas ja sind) bis zu den Denkprinzipien noch erst folgen.

2) Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Fassung im Devind. von der des älteren Jīv. abweicht. Dort heißt es (922 b):

Sohamma-Īsāṇesu ṇaṃ kappesu vimāṇa-puḍhavī . . . ghaṇôdahi-paiṭṭhiyā
Saṇaṃkumāra-Māhindesu ṇ. k. vimāṇa-puḍhavī . . . ghaṇa-vāya-paiṭṭhiyā
Bambhaloe ṇaṃ kappe vimāṇa-puḍhavī . . . ghaṇa-vāya-paiṭṭhiyā
Lantae ṇaṃ kappe vimāṇa-puḍhavī . . . tad-ubhaya-paiṭṭhiyā
Mahāsukka-Sahassāresu vi [vimāṇa-puḍhavī] . . . tad-ubhaya-paiṭṭhiyā
Āṇaya jāva Accuesu ṇaṃ kappesu vimāṇa-puḍhavī . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā
Gevijjā vimāṇa-puḍhavī . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā
Aṇuttarôvavāiyā . . . uvās'antara-paiṭṭhiyā

Ein zweifelfreies Bild kann man sich hiernach indessen nicht machen.

weiteren vier himmlischen Regionen (*kalpa*) hat der Gedanke der Siebenzahl geleitet, die Kirfel samt der Dreizahl zu fruchtbringender Betrachtung eingeführt hat. Die Zwölfzahl der Kalpa — denen weiterhin noch höhere Stätten gesellt worden sind — erklärt sich also von 5 unten nach oben aus (5, der Höhe nach:) 3 + 7 + (4, der Höhe nach:) 2.

Ein Wort noch zur Verbreiterung der Überwelt im Bambhaloga. Die brahmanische Weltbeschreibung kennt eine Größen-Abstufung der Himmel nicht, wohl aber der unterirdischen Räume, was man aus dem geheimnisvollen Band zu folgern hat, das die 10 Farben der *pātāla* mit denen der abgestuften Mauern von Egbatana verbindet (Kirfel S. 35*). Wir dürfen daher die fortschreitende Breite der sieben jinistischen Regionen als das Vorbild zu derjenigen der Himmel ansehen, die nun natürlich auf dem Kopf steht. Daß sie jenseits des Bambhaloga nicht immer weiter zunimmt, hat seinen 15 Grund in dessen von Kirfel S. 22* mit Recht hervorgehobener herkömmlicher Bedeutung. Er gilt denn auch Ṭhāṇ. 183[b] als der größte, ihm gehören die Schwarzen Felder und die Stätten der Logantiya-Götter an (s. o.). (Im Lokaprakāśa haben dagegen erst Lāntaka und Śukra die weiteste Ausdehnung.)

20 Die Unterwelt der Jainas ist teils die Entsprechung, teils die Umkehrung derjenigen der jüngeren brahmanischen Lehre. Die Entsprechung, insofern die oberste Region, auch aus diesem Grunde *imā Rayaṇappabhā* genannt, die Wohnsitze der Erdgötter (*bhavaṇavāsī*) birgt, die auch in der Überwelt, und der Geister (*vāṇa-* 25 *mantara*), die auch in der Oberwelt heimisch sind. Die Umkehrung, sachlich und räumlich, insofern die sieben *pātāla*, in denen die Unterweltgötter der Brahmanen hausen, bei den Jainas als die sieben Höllen wiederkehren[1]), dergleichen dort in unbestimmter Anzahl unter den *pātāla* liegen. Leicht sind die zweite bis siebente Region 30 als Hinzufügungen kenntlich, da jede von ihnen von den oben genannten Hüllen umgeben ist. Zusammen mit dem Gedanken an das Ei Brahmans hat also die Vorstellung von den Stufen das Gesamtbild der jinistischen Welt gezeitigt.

Von dieser, auf das Ganze des Weltgebäudes gehenden Be- 35 trachtung wende ich mich der Oberwelt zu, auch hier, ohne im entferntesten alles berühren zu können, wozu ich mich angeregt sehe.

Es wurde schon angedeutet, daß Kirfel auch die Drei- und die Siebenzahl von Gegenständen des Weltbildes zum Ausgangspunkt ableitender Gedankengänge macht. Die Drei ist in der vedischen 40 und älteren brahmanischen Anschauung unbestritten überaus häufig; in der jüngeren dagegen läßt sich nicht viel mehr davon finden. Mit der Zählung und Benennung der ringförmigen Weltländer (S. 21*) verhält es sich meines Erachtens anders. Die brahmanischen Texte zählen ihrer sieben und stimmen in dem ersten (Jambūdvīpa)

---

1) Der Name *pāyāla* tritt dort zwar auch auf, aber mit anderem Begriff verbunden.

und den beiden, durch ein Ringgebirge hergestellten Hälften des letzten (Dhātakī oder Dhātakīkhaṇḍa, der inneren Hälfte von Puṣkaradvīpa) überein. (Die Abweichungen in 2—6 sind unbedeutend.) Die Jainas geben dem zweiten Ringlande den Namen Dhāyaīkhaṇḍa und nennen den dritten Pukkharavara, im übrigen gehen sie ihre eigenen Wege. Der Annahme nun, Dhātakī und Puṣkara hätten auch bei den Brahmanen ursprünglich an zweiter und dritter Stelle gestanden und wären erst zur Erreichung der Siebenzahl auf den letzten Platz verschoben worden, die jinistische Anschauung sei also altertümlicher, steht außer der Frage, warum die Erweiterung die Ringe zwei bis sechs und nicht drei bis sieben entstehen ließ, der Name Dhātakīkhaṇḍa entgegen, der von Haus aus nur als der eines Teiles — „das Stück Dhātakī" — Sinn hat, also nicht nach Puṣkara erst übertragen sein kann[1]). Ohne bei der Siebenzahl länger verweilen zu wollen, will ich lieber die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß das Mahābhārata keineswegs ausschließlich diese Anzahl von *dvīpa* nennt. Mbh. 3, 3, 52 und 3, 134, 20 sind ihrer dreizehn gezählt, 7, 70, 15 achtzehn. Namen werden hierbei nicht genannt. Ich halte diese Zahlen nicht für erheblich, weil die Erweiterung der Zahl auf die spätere Zeit dieser Stellen weist, was wenigstens die zweite von ihnen[2]) durch ihre Zugehörigkeit zu dem mit jüngeren Bestandteilen besonders durchsetzten 7. Parvan bestätigt, und Kirfel wird aus demselben Grunde den Hinweis auf sie unterdrückt haben. Aber er behandelt, wie mir scheint, das Mbh. überhaupt etwas stiefmütterlich, während es doch, wie sich zeigen wird, interessante Aufschlüsse gewährt. Ebenso wie er bei den jinistischen Texten die ältesten nicht nach Gebühr gewürdigt, sondern sie zu Gunsten des fertigen Lehrgebäudes hat zurücktreten lassen, stellt er auch in der „jüngeren Periode der brāhmaṇischen Kosmographie" die Puranas mit ihrem ausgebauten

1) Die Namen der Meere, die diese Ringe trennen, beruhen nach dem Jīv. zum Teil auf Vergleich: ihr Wasser übertrifft an Annehmlichkeit den jeweils genannten Stoff, was, um einem Mißverständnis vorzubeugen, gesagt sei. Von Wassergeschmack sind das Kāla-, Pukkhara- und Sayaṃbhuramaṇa-Meer, das Lavaṇa ist natürlich salzig, Varuṇa, Khīra und Ghaya schmecken nach diesen (sie sind *patteya-rasā samuddā*). Die übrigen sind, wie das sie anführende Khoya, *khoya-rasā* (Jīv. 862 f.), *khoda* (so) finde ich von Vasunandi (s. o.) mit *kṣaudra* (Honig) wiedergegeben.

2) Bei der Zahl 13 mögen irgendwie 6 *antara-dvīpa* im Spiele sein. — Die Lehre von den Zwischeninseln ist bei den Jainas besonders ausgestaltet worden, wozu man S. 246 f. vergleiche. Die Abwesenheit von Häusern und Dörfern, Berufen, Würden, Festlichkeiten, und der selige Zustand der Einwohner überhaupt werden Jīv. 344—358 ausführlich geschildert. Die *antara-dīvaga* sind sowohl gut wie schön (die Körperbeschreibung ist gleich der in Uvavāiya-Sutta 16, nur daß sie umgekehrt verläuft), und schon der Jīv. erwähnt mit keiner Silbe, daß diese „Menschen" doch die Eigenschaften haben müssen, nach denen die Inseln heißen, also als einbeinig, ohne Sprache, geschwänzt, gehörnt, mit tierischen Ohren und Maul und an Mund und Zähnen absonderlich gestaltet gedacht sind. Auch hier scheinen die Auffassungen verschiedener Zeiten übereinander gelagert zu sein.

Weltbild stark in den Vordergrund gegenüber den noch ungereiften Anschauungen des großen Epos. Umgekehrt wieder ist es bei dem buddhistischen Abschnitt. Hier treten doch wohl die jüngeren Quellen zu sehr zurück.

5 Die Weltansicht des Mbh. findet sich hauptsächlich in 6, 5—12, doch wurzelt ihre Darlegung schon in 6, 4. Der Hauptteil des 4. Abschnittes hat freilich einen anderen Inhalt: auf Dhṛtarāṣṭra's Geheiß (4, 5 b) [1]) trägt Saṃjaya die Lehre von den fünf Elementen (5, 3—7. 10—12) und der Einteilung der Wesen vor (4, 10—12 a. 10 17—19. 12 b—16) [2]).

Wie schon diese, so müssen wir auch die Weltbeschreibung, die vom Naheliegenden zum Entferntesten fortschreitet, aus Teilen in den einzelnen Abschnitten zusammensetzen. Dhṛtarāṣṭra's Fragen und Saṃjaya's Antworten passen öfter wie die Faust aufs Auge. 15 Durch diese Tatsache und durch das Erfordernis eines gedanklichen Zusammenhanges wird das Schalten mit Teilen des Textes unmittelbar gerechtfertigt.

6, 4, 1—5 a Dhṛtarāṣṭra's Klage um das Morden. Es entspringt aus der Ländergier.
20 5, 8 a—c. 9 Solange das Gleichgewicht da ist, greift keiner den andern an; ist es aber gestört, so gibt es Krieg [3]).
4, 20. 21 Wem die Erde gehört, der besitzt alles, daher die Gier danach.
9, 1. 2 „Schildere mir das Land Bhārata, wo dieses mächtige Heer [steht]“.
25 3—9 Saṃjaya schildert, Dh.'s Anschauung von den Führern unter den Gegnern zum Teil widersprechend, Bhārata als Indras und vieler Heroen geliebtes Land.
71. 72. 76. 73—75 Die Erde ist reichen Ertrages fähig und darum das Ziel des Begehrens von seiten der Kuru und Pāṇḍava
30 und ihrer Bundesgenossen.

Kein deutscher Gelehrter liest dieses Bild der Gegenwart ohne Bewegung.

8, 19—21 a Unter dem Eindruck dieser Darlegung bekennt Dh. sich (aufs neue, wie zuletzt 6, 3, 47) als *kāla-vādin*.
35 5, 1. 2 Dh. fragt nach den Namen [a] der Flüsse, [b] der Gebirge, [c] der Länder [in Bhārata] *ye cānye bhūmim āśritāḥ*, [d] nach dem Maße der Erde und [e] den Wäldern.
9, 10—13 a S. antwortet auf b,
13 b—37 auf a,
40 38—70 auf c,
5, 13—18 auf d e. In 9, 70 und 5, 18 wird diese Beschreibung als kurzgefaßt bezeichnet.
6, 1. 2 Dh. wünscht größere Ausführlichkeit. Wo sind auf Erden [a] der Hase und [b] der Pippala-Baum, die man nach 5, 16 f.
45 im Monde sehen soll? [1])

---

1) Nach der Ausgabe Bombay Saṃv. 1785.

2) So liest auch die Calcutta-Ausgabe.

3) Wörtlich: „(5, 9 b) so überwachsen sie, da ihnen Menschenleiber zur Verfügung stehen, mit solchen einander; so ist es und nicht anders“ — schon dies letztere ein Sätzchen (*nānyathā*), das in dem heutigen „Zusammenhang“ des Textes sich seltsam ausnimmt.

8, 1 Er verlangt die Namen [c] der Länder und Gebirge [auf Sudarśana] und [d] Nachricht über die Bewohner der letzteren.

Saṃjaya's Schilderung bewegt sich von Süden nach Norden. Sie beginnt mit

6, 3—7 a [c] 6 *varṣa-parvata*: Himavat, Hemakūṭa, Niṣadha; Nīla, Śveta, Śṛṅgavat; dazwischen Länder. 5

7 b—8 a [Die 3 südlichen Länder:] Bhārata, Haimavata, Hari.

8 b—9 [Das Mittelland:] Mālyavat, Gandhamādana,

10—34 a der Meru (11: Höhe und Tiefe je 84000 Yoj.)[2]) und Umgebung,

34 b—36 Gandhamādana. 10

37 a [Die 3 nördlichen Länder:] Śveta (besser Śvaita?) Hairaṇyaka,

b (schlecht anschließend:) Airāvata.

38. 39 a-c. 40 a. Zusammenfassung der 2+5 *varṣa*.

40 b—54 [d] Die Bewohner der *parvata*.

55. 56 [a] Der Hase[3]). (b fehlt.) 15

Die Beschreibung des Meru gliedert sich wie folgt:

6, 10—12 a Der Meru selbst.

12 b. 13 4 *dvīpa* an seinen Seiten: Bhadrāśva, Jambūdvīpa, Ketumāla, Uttarāḥ Kauravaḥ.

14. 15 [Des Meru Eigenschaft, alles zu vergolden, wird vorausgesetzt in der] Anspielung auf die Erzählung vom Vogel Sumukha[4]). 20

16—31 a Die Gestirne umwandeln ihn, er ist der Sitz von Göttern und Heiligen.

31 b [Die 4 *dvīpa*:] Ketumāla im Westen,

32—34 a Jambūkhaṇḍa [im Süden, was hier nicht gesagt wird]. 25

Augenscheinlich um der Übersichtlichkeit willen hatte Saṃjaya sich in 34 a unterbrochen und mit Gandhamādana fortgefahren. Das Fehlende wird in 7 nachgeholt.

7, 1 Frage Dh.'s nach a, b und c.

2—12 [a] Uttarakuru im Norden, 30

13—18 [b] Bhadrāśva im Osten, mit dem Kālāmra-Baum.

19—27 a Der Jambū-Baum Sudarśana [im Jambūkhaṇḍa].

27 b—32 Das Feuer Saṃvartaka auf Mālyavat und [c] dieses Gebirge selbst.

Die Beschreibung fährt fort: 35

10, 1—15 Schilderung der Lebensumstände in Bhārata, Haimavata und Hari auf Grund der Lehre von den vier Zeitaltern. [Das Entsprechende für die anderen Länder fehlt].

---

1) Der südindische Wortlaut von 5, 17 beruht auf gänzlicher Verkennung des Gemeinten.

2) Also wie bei den Bauddhas. Kirfel bringt nur die Angabe der Purāṇas: 84000 + 16000 Yoj., die das südindische Mbh. nachträglich eingefügt hat.

3) Die Beziehung des Hasen zum Mond wäre von Kirfel, S. 112 zu erwähnen gewesen; was er sagt, wird nur durch sie verständlich.

4) Die Erzählung, auf welche diese Strophen sich beziehen, wird auch im Neru-Jātaka (3, 246) berichtet. Hier ist es ein Goldschwan, im Mbh. der Vogel Sumukha, der den Berg entrüstet verläßt, weil er seine vergoldende Kraft an Würdige wie an Unwürdige wende. Die Strophen beider Stellen sind verwandt. Man vergleiche:

Merur uttama-madhyānām adhamānām ca pakṣiṇām
aviśeṣakaro yasmāt, tasmād enaṃ tyajāmy aham —

und

nāyaṃ Neru vibhajati hīna-m-ukkaṭṭha-majjhime,
avisesakaro Neru, handa Neruṃ jahāmase.

11, 1—3 Dh. verlangt, nachdem der Jambūkhaṇḍa geschildert, dessen [a] Durchmesser und Umfang, den des Lavaṇa-Meeres, die Beschreibung von Śāka, Kuśa, Śālmali, Krauñca, [b] von Rāhu, Mond und Sonne.

5 4—40 Auskunft dementsprechend bis Śāka (s. u.).

12, 1—26 Fortsetzung bis Puṣkara jenseits Krauñca.

27—31 Allgemeines über die eben beschriebenen Dvīpas.

32ᵃ. 33—38ᵃ Die noch weiter entfernte, ebene (*samā*) Stätte[1]), wo die Weltelefanten stehen und die Winde regeln.

10 38ᵇ—48 Antwort auf die wiederholte Frage nach b.

(50—52 *śravaṇa-phala.*)

Was im 4. bis 12. Abschnitt tatsächlich oder unserm Empfinden nach fehlt, ist schon angedeutet worden. Hier noch einige Worte über die bisher ausgelassenen Teile.

15 4, 6 Dem übertreibenden Stil nach eine späte Hinzufügung, obendrein an verkehrter Stelle.

7—9 Frage nach den Ländern und Städten, woher jene Fürsten gekommen sind, findet trotz Saṃjaya's Zusage keine Antwort.

20 8, 2—15ᵃ Beschreibung der 3 nördlichen Länder, mit anderen Namen als 6, 37ᵃ: statt Śveta und Hairaṇyaka vielmehr Ramaṇaka und Hiraṇmaya, deren Lage aber falsch bestimmt wird.

15ᵇ. ᶜ—18. 21ᵇ. 22 Hari (= Viṣṇu) im Norden des Kṣīroda weilend. Paßt weder im Anschluß an das Vorige noch etwa bei 25 11, 10, da dort die knappe Beschreibung gestört werden würde.

12, 32ᵇ Hat mit a keinen Zusammenhang.

49 Rückleitung zum Hauptgegenstand; späten Ursprungs, da die Mahnung an Dhṛtarāṣṭra, hinsichtlich des Duryodhana guten Mutes zu sein (*āśvasa Duryodhanaṃ prati*), zu Saṃjaya's mit 30 9, 75 schließender Darlegung nicht paßt, geschweige denn zu 12, 48.

Die Betrachtung des Inhalts ist von der Form nicht zu trennen. Außer einer gewissen Sorglosigkeit in der Gedankenfolge ist Unsicherheit in der Darstellung und im Ausdruck zu beobachten. In der Darstellung z. B. insofern, als wir über die Lage der Gebirge 35 Mālyavat und Gandhamādana in 6, 6, 8 f. im Dunkel bleiben. Im Ausdruck, insofern die Worte *dvīpa*, *khaṇḍa*, *parvata* gleichbedeutend gebraucht werden. Wir finden *Jambūdvīpa* 6, 14; 7, 20; 11, 9. 27; 12, 26; *Jambūkhaṇḍa* 6, 32 und 11, 1; *Jambūparvata* 11, 5; *parvata* für *dvīpa* 11, 7 und 12, 3. Ich komme hier zu einer all-40 gemeinen Erwägung.

Das älteste Weltbild zeigt eine Fläche, die vom Ozean rings umflossen ist, das spätere ein Land, das inmitten des Ozeans liegt. War zu Anfang der Ozean mehr in sagenhafter Ferne, so ist jetzt umgekehrt die Flut das Wesentliche, das Land die Ausnahme, was 45 sich schon in dem Gebrauche des Wortes *dvīpa* spiegelt, das ja aus *dvi* und *ap* zusammengesetzt ist und Wasser auf beiden Seiten

1) *tataḥ paraṃ samā nāma dṛśyate loka-saṃsthitiḥ*, „jenseit davon ist die Gestalt der Welt eben“ (dort liegen keine Gebirge, wie auf den Dvīpas).

bezeichnet. Jetzt liegt also der Jambūdvīpa, auf Grund eines gleichfalls neuaufgekommenen Gedankens nach einem Weltbaum so genannt, mitten im Ozean. Die Vorstellung ist durch den Seeverkehr heraufgeführt worden; er hat den geistigen Horizont erweitert wie den geographischen und andere Länder kennen gelehrt, 5 so daß Jambūdvīpa nicht das einzige blieb. Der überragende Eindruck des Meeres hatte sehr bald zur Folge, daß die neuen Länder ebenfalls als Inseln galten. Wenn in 6, 6, 12 f. von vier *dvīpa* rings um den Meru gesprochen wird, von denen aber bei dreien (Bhadrāśva, Ketumāla und Uttarakuru) diese Kennzeichnung im 10 Namen fehlt, so ist daraus eine Anschauung zu erschließen, für die der Inselcharakter von Bhadrāśva usw. noch nicht ganz durchgedrungen war. Zu symmetrischer Lage haben die vier sich erst geordnet, nachdem der Gedanke eines Weltmittelpunktes Wurzel gefaßt hatte: inmitten des Ozeans ragt der Weltberg einsam auf, 15 um ihn liegen die Inseln in den vier Hauptrichtungen. Dies Bild findet sich eigentümlicher Weise in der buddhistischen Lehre wieder, bei welcher der Zeitströmung durch den Einschub von sieben Ringgebirgen Rechnung getragen wurde; ebenso ist dem Buddhismus mit dem Mbh. auch, wie wir sahen, die Höhen- und Tiefen-Er- 20 streckung des Meru gemeinsam[1]). Für das brahmanische Denken ist es bei diesem Weltplan nicht geblieben. Die drei Festländer schlossen sich mit dem Jambūdvīpa zu einer einzigen runden Scheibe zusammen, in deren Mitte sich der Meru erhebt; und das sowohl weil dieser immer größere Bedeutung gewann, wie auch weil auf 25 dem Jambūdvīpa selbst die Erweiterung der geographischen Kenntnis die bisher mehr geahnten Gegenstände deutlicher sehen ließ, gewissermaßen in die Nähe rückte. Infolge dieser Verschiebung mußte der südliche Teil der Scheibe die Bedeutung als „Insel" verlieren und sich mit der als „das Stück mit dem Jambūbaum", 30 Jambūkhaṇḍa, begnügen, ein Name, den wir Mbh. 6, 6, 32 und Anguttara-Nikāya 4, 90 (hier Jambusaṇḍa) finden. Denn der Weltbaum wurde durch den Weltberg aus der beherrschenden Stellung, die er natürlich in der Mitte des Festlandes hatte, verdrängt und steht nunmehr außerhalb des Mittelpunktes. Dem Ganzen gibt er 35 gleichwohl den Namen. Vereinzelt (Mbh. 7, 19; 5, 13) sehen wir dieses nach ihm auch Sudarśana benannt. Die beschriebene alte Vierteilung ist durch die wagerechten Zonen überholt worden, im Mittelstück der Scheibe aber noch deutlich sichtbar. Ich stimme hierin mit Kirfel S. 18* überein. 40

In der Beschreibung dieser Entwicklung bin ich von dem Gebrauch des Wortes *dvīpa* ausgegangen und habe sie mit dem Aufkommen und der Ausbreitung der Schiffahrt beginnen lassen. Der Gebrauch von *parvata* für *dvīpa* (das wäre hier einzuschalten)

---

1) Die Form ist verschieden: im Mbh. rund (6, 10), bei den Bauddha würfelförmig, was Kirfel auf S. 184 nicht hervorhebt.

verlangt die gleiche Erklärung. Dem aus der Ferne sich Nähernden erscheint das aufsteigende Land als Erhebung, als Berg.

Die geschilderte Entwicklung läßt sich im Mahābhārata nur aus Spuren erschließen, in ihm haben ihre Schritte zum Teil nur fossile Abdrücke hinterlassen. Deutlich aber ist in ihm noch ein Zustand des Weltbildes, der dem allgemeinen puranischen voraufgeht. Es findet sich in Mbh. 6, 4—12 kein Hinweis auf konzentrische Lage der Festländer. Wer von den Puranas kommt, wird leicht deren Anschauung in das Mbh. hineinlesen und dessen Angabe, daß das Lavaṇa-Meer und Śāka doppelt so groß seien (*dviguṇa*) wie der Jambūdvīpa, und jeder Dvīpa überhaupt doppelt so groß wie der vorige (11, 6. 9; 12, 3), auf die Breite von Ringen beziehen. Aber für diese Vorstellung entscheidend wäre nur die Angabe, ein Meeresring sei von einem Landring umschlossen, und diese findet sich zwar unter den mir zugänglichen Puranas im Agni (119), Bhāgavata (5, 19), Brahma (20), Kūrma (49). Śiva (Dharmasaṃhitā 33), Varāha (86), Vāyu (49), aber nicht im Mārkaṇḍeya (54), Garuḍa (54), Linga (16), und auch nicht im Mahābhārata[1]). In diesen Texten hören wir nur, daß ein Meer ein Land umspült[2]): vgl. besonders Mbh. 6, 11, 10; 12, 3. Wir haben also Festländer vor uns, zu deren jedem ein Meer gehört, und dies ist nicht merkwürdiger als wenn u. a. die Bauddha das Weltmeer in vier Einzelmeere teilen (Kirfel S. 183) und als wenn wir selbst das Tyrrhenische, Adriatische und Ägäische Meer unterscheiden. Hinzu kommt, daß wir auf Grund der Jaina-Angaben (oben S. 267[1]) zu dem Ähnlichkeitsschluß berechtigt sein dürften, daß die einzelnen Meere nicht etwa aus dem Stoff bestehen sollen, nach dem sie heißen, wodurch die Frage nach dem Übergang des einen in das andere der Lösung nähergebracht ist. Die Mitteilungen des Mbh. über die einzelnen Festländer beziehen sich ohne Frage auf volle Flächen, nicht auf Ringe; auf solche fehlt nicht nur jegliche Hindeutung, sondern die von Kirfel (S. 127) beanstandete Zählung von 6 Gebirgen, aber 7 Landschaften weist ganz deutlich auf die Vollflächengestalt wenigstens von Kuśa und Krauñca hin.

Ich möchte glauben, daß auch in der Beschreibung von Śāka die Nennung von sechs, nicht sieben Gebirgen versteckt ist. Diese Beschreibung in 6, 11 gibt noch zu einigen weiteren Bemerkungen Anlaß, weswegen sie hier angeschlossen sei.

1) Kirfel's Angaben S. 126 f., die Festländer lägen zwischen je zwei Ozeanen, entspringen nur seiner vorgefaßten Meinung, die ihn auch S. 15 auf Grund von ṚV. 1, 35, 8 und Śat. Br. 3, 5, 1, 31; 5, 1, 5, 21 zu einem übereilten Schluß führt. — Die mangelnde Einstimmigkeit der Puranas soll auf S. 56 vielleicht durch die Worte „fast allgemein herrscht die Ansicht" ausgedrückt sein.

2) Im Vorübergehen erwähnt dies schon Hopkins, JAOS. 1910, 368[1] in seinem reichhaltigen, aber wenig übersichtlichen Aufsatz: Mythological Aspects of trees and mountains in the Great Epic.

11, 5 Durchmesser von Jambūdvīpa 18600 Yoj.,

6^a des Lavaṇa-Meeres das Doppelte.

8. 6^b. 7. 9—11^a Śāka; in 9^b, 10^a der Śāka umgebende, doppelt so breite Kṣīroda. Wohl ist in 7^b *sāgaraḥ* Subjekt. Aber der Inhalt kann sich nur auf ein L a n d beziehen. Auch das Wort *vidruma* hindert dies nicht, vgl. 12, 9 und überhaupt die Einordnung der Koralle unter die edlen Gesteine. Ich halte hiernach *sāgaraḥ* für verderbt, vielleicht aus *s'ākaraḥ*. In *parimaṇḍala*, das „kreisrund", nicht „ringförmig" bedeutet, ist dann die Scheibengestalt auch von Śāka ausdrücklich ausgesprochen. Setzen wir die anderthalb Strophen hinter 8, so besteht die ausholende Einleitung zu Recht, während ihr sonst nur ganz Dürftiges folgt.

11^b—14 Ausführlicheres wird gewünscht. Programm, Allgemeines.

15—24^a Die 7 Gebirge: voran (*prathamo*) Meru, in [west-] östlicher Erstreckung Malaya, dann Jaladhāra, Raivataka; nördlich Śyāma, dann Durgaśaila, Kesara.

Auf einer Scheibe sollten nach dem Muster von Jambūdvīpa, Kuśa und Krauñca nur 6 *parvata* liegen. Die Bezeichnungen bei Malaya und Śyāma scheinen darauf zu weisen, daß die Beschreibung mit dem Meru als Mittelberg beginnt. Der Śyāma heißt so nach der Farbe seiner Bewohner (20^a). Es gibt deren helle (*gaura*)[1], schwarze (*kṛṣṇa*) und (aus Vermischung beider) dunkle (*śyāma*). Entsprechend gibt es außer dem Śyāma auf den Dvīpas je einen Berg namens Gaura und Kṛṣṇa. Dies ist der Inhalt der zusammengehörigen Strophen:

11, 21^b *sarveṣv eva, mahārāja, dvīpeṣu, Kuru-nandana,*
22 *Gauraḥ Kṛṣṇaś ca patagas, tayor varṇântare, nṛpa,*
śyāmo yasmāt pravṛtto vai tasmāc Chyāmo giriḥ smṛtaḥ[2]).
12, 4 f. *Gauras tu madhyame dvīpe girir mānaḥśilo mahān,*
parvataḥ paścime Kṛṣṇo Nārāyaṇa-sakho, nṛpa . . .

Wollten wir *pataga* hier in der überkommenen Bedeutung „braun" nehmen, so würde uns das Substantiv fehlen (es könnte als solches nur *varṇaḥ* ergänzt werden) und wir müßten *pataga* schon in der nächten Zeile durch *śyāma* ersetzt sehen. Beides wird vermieden, wenn man *pataga* als „Berg" versteht; und hierzu sind wir berechtigt nach den Hinweisen von H o p k i n s a. a. O. S. 357 f. auf die alte Anschauung der Berge als geflügelter Wesen (*sa-pakṣa*). Auf die Ortsbestimmung in 12, 4 komme ich gleich zurück. — Des weiteren finden wir in

24^b—26 angeblich 7 Länder.

Die Aufzählung reiht sie, das ist die bisherige Auffassung, mit den *parvata* zusammen, und zwar in 25 alle im Nominativ. Sollte

1) Vgl. 12, 16. 23.

2) Calcutta-Ausgabe: . . . *pātango yato varṇântare dvijāḥ. śyāmo . . . vai tat te vakṣyāmi, Bhārata.*

hier nicht vielmehr die Überlieferung einer anderen Reihe von 6 Gebirgen vorliegen? Dann wäre durch diese Strophe eine andere verdrängt worden, in der die Namen der drei ersten Länder gegeben waren. Der Rest des Abschnittes behandelt in

27—29^{γ} den Baum Śāka und sein Gebiet (dem *tasya* in 27^{b} entspricht im Vorangehenden nichts),

29^{δ}—40 Zustände, Flüsse, Kasten, Verfassung.

Die eben besprochene Strophe 12, 4 enthält einen Hinweis auf die Lage der Dvīpas zueinander, und zu ihr gesellt sich in dieser Hinsicht 12, 1 mit den Worten *uttareṣu ca dvīpeṣu*[1]). Die letztere Stelle spricht es deutlich aus: von Jambūdvīpa aus folgen die übrigen Festländer n o r d w ä r t s. D a s W e l t b i l d d e s M a h ā b h ā r a t a i s t n i c h t k o n z e n t r i s c h, s o n d e r n s ü d - n ö r d l i c h a n g e l e g t. Es entspricht der Lage der Dvīpas, wenn auf Kuśa und Krauñca — außer Śāka den einzigen, von denen wir in 12 noch Nennenswertes erfahren — die Breite der Gebirge sich nach Norden zu verdoppelt (12, 12. 20), die Verdoppelung ein Prinzip, das ja auch die Größe der ganzen Dvīpas (12, 3)[2]) und die Eigenschaften ihrer Bewohner (12, 27. 28^{a}) bestimmt. Schon Protap Chandra R o y hat in seiner Übersetzung des Mbh. (1887), so ungenau sie auch oft ist, diese Tatsachen getroffen, H o p k i n s sie a. a. O. S. 368^{1} berührt.

Nach der Anschauung des Mbh. zieht sich also eine Reihe von Dvīpas nach Norden zu. Was ihre Gestalt betrifft, so habe ich oben das Wort „Scheibe" absichtlich vermieden, weil es den Gedanken der Kreisform vorschreibt. Als Scheibe wird außer Jambūdvīpa nur Śāka bezeichnet (*parimaṇḍala* 11, 7^{b}). Es ist nun bemerkenswert, daß gerade bei Śāka von der Verdoppelung der Gebirgszüge so wenig die Rede ist wie bei Jambūdvīpa, während sie anderseits bei Kuśa und Krauñca auftritt, wo von einer Rundform alles schweigt. Sollen wir annehmen, daß zum mindesten diese beiden als Dreiecke oder Halbscheiben mit dem schmalen Teil im Süden vorgestellt werden?

Ich komme zum Abschluß. Während das Weltbild des Mbh., wie es in 6, 4—12 gegeben wird, zwar schließlich faßbar, in manchen Einzelheiten aber doch verschwommen ist, erscheint es in den meisten Puranas (s. o.) in heller Beleuchtung und zum Ebenmaß gestaltet, freilich gleichzeitig des inneren Lebens beraubt, das die Erfahrung ihm verliehen hatte[3]). Der Weltmittelpunkt hatte schon früher umwälzende Kraft bewiesen (S. 271). Ein zweites Mal übt er nunmehr seine Anziehung aus. Unter ihrem Einfluß ordnen sich die Festländer zu konzentrischen Ringen. Zugleich wird ihre Anzahl auf sieben festgelegt. Auch in diesem Punkte zeigt das Mbh. den Übergangszustand. 6, 11, 4 sagt Saṃjaya:

---

1) Im Einzelnen betrachtet ist 12, 1 seltsam abgefaßt. Das Gleiche fällt bei 11, 20^{a} auf. 2) Lies 12, 3 vor 2.

3) Diese Gestaltung aus der Erfahrung zeigt sich auch darin, daß die einzelnen Dvīpas als e i n Land, e i n Volk gelten (12, 28).

rājan, s u b a h a v o dvīpā yair idam saṃtataṃ jagat;
s a p t a dvīpān pravakṣyāmi candrâdityau grahaṃ tathā.

Selten ist der Wettbewerb einer neuen mit einer hergebrachten Vorstellung so deutlich zu beobachten wie hier, und Hopkins irrt in diesem Falle, wenn er der Zahl sieben auch hier die unbestimmte Bedeutung gibt (a. a. O. S. 370), die sie anderwärts im Mbh. haben mag. Solange die senkrechte Reihe der Festländer galt, war deren Siebenzahl noch nicht durchgedrungen. Andernfalls wäre der Berg Gaura nicht auf den „mittelsten", der Berg Kṛṣṇa nicht auf den „letzten" Dvīpa verlegt worden (12, 4), sondern wir würden bestimmte Zahlen finden.

Die auflösende Betrachtung hat uns tief in textkritische Einzelheiten hinein und von Kirfel's „Kosmographie" abseits geführt. Das mit Hingabe verfaßte Werk hat den Anstoß dazu gegeben; sein großer Wert liegt mit in der Anregung zu weiterem Forschen, die von ihm ausgeht. Es ist zu hoffen, daß kleinere Arbeiten den Beziehungen der drei Weltbilder unter sich und zu außerindischen Anschauungen weiter nachgehen, ihr Werden noch im Einzelnen verfolgen. Deren Ergebnisse werden es gestatten, das Errungene in einer großzügigen, den gewaltigen Stoff bändigenden, ihn künstlerisch gestaltenden und ordnenden Überschau darzustellen. Auch ein solches, noch in ferner Zukunft liegendes Werk wird Kirfel für sein Buch Dank wissen, aber schon heute sind wir ihm diesen in hohem Maße schuldig.

Hamburg, Dezember 1920. W. Schubring.

A. Fischer, *Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. (Morgenländische Texte und Forschungen, hrsg. von A. Fischer. I. Bd. Heft 2.)* B. G. Teubner, Leipzig 1920. 26 S. 8°.

Den ersten Schritt zum wissenschaftlichen Studium der osmanischen Phonetik hat Bergsträßer in seinem Artikel ZDMG. Bd. 72 getan. Ihm folgt jetzt Fischer mit der vorliegenden wertvollen Abhandlung, in der er eine höchst merkwürdige phonetische Erscheinung des Osmanischen, die durch die bisherige Literatur unzulänglich (m. E. unrichtig, weil unhistorisch) behandelt worden ist, in klare und feste Regeln zu fassen sucht. Es handelt sich um die Fälle, in denen das Gesetz der Vokalharmonie scheinbar nicht zur Geltung kommt, also z. B. *hal-dä* statt der zu erwartenden Form *hal-da.*

Fischer's Regeln lauten wie folgt:

„Treten an Fremdwörter türkische Endungen . . .; so richten sich deren Vokale ausschließlich nach dem letzten Vokale der betr. Wörter. Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen arabischen und

persischen Fremdwörtern einer und allen sonstigen Fremdwörtern anderseits. Bei den letzteren folgen nämlich ausnahmslos auf *a*, *ı*, *o*, *u* schwere, und auf *ä*, *i*, *ö*, *ü* leichte Suffixe . . . Bei den arabischen und persischen Fremdwörtern dagegen schließen sich zwar auch an die leichten Vokale, *ĭ* ausgenommen, ausschließlich leichte Endungen an, . . . und an *ĕ* . . . und *ŏ* schwere; . . . *ĭ*, *ă* und *ŭ* aber zerfallen in eine dumpfere . . . Spielart, der schwere, und in eine hellere . . ., der leichte Endungen entsprechen" (S. 12, 13). Darauf folgt die ausführliche Behandlung der dumpfen und der hellen Spielarten.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Aufmerksamkeit auf den tieferen sprachgeschichtlichen Hintergrund dieser Erscheinung lenken.

Es ist nämlich zweifellos, daß die Fälle, die von Fischer behandelt werden, von den Fällen wie *aqčä* „Geld", *qardäš* „Bruder", *aγačlär* „Bäume" usw., die man in Konstantinopel oft zu hören bekommt, nicht zu trennen sind. (Mit der Bemerkung, daß diese eine gesuchte Aussprache wiederspiegeln, ist die Sache natürlich nicht abgetan; *aqčä* ist ja meist in dieser Form gebräuchlich).

Es ist sehr lehrreich, was die alten osmanischen Grammatiken über diese Erscheinung schreiben.

Megiser, Inst. (1612), S. Aa 1v, Aa 2r:

„Pluralis Nominativi formatio propria est syllaba *Lar*, vel *Ler*: et *Lar* quidem si alterutra vocalium rotundarum, a vel o nominativo inest singulari: sin illud habet e, tum *Ler* adijcitur: ut, *Adam*, homo, *Adamlar*, homines: *Beg*, Dominus, *Begler*, Domini . . . . De quo tamen postea pluribus agetur". Beispiele bei ihm: *beg* – *begler*, *er* – *erler*, *adem* [!] – *ademlar* [!], *sultan* – *sultanlar* (*sultanlardan*, aber *sultanden*), *kiabur* „dives" – *kiaburler*, *ogul* – *oguler* (*ogulden*), *odun* – *odunler*, *duman* – *dumanlar* . . . *souk* „frigus" – *soukler*.

S. Aa 5r: [Observationes] II. Quae nomina in Consonante finiunt, et vocalem rotundam (videlicet, a vel o, ut suprà dictum est) aut in initio, aut medio, aut fine habent: in eo differunt, quòd in Ablativo utriusque numeri et *den* et *dan* faciunt. In Plurali Nominativo, loco *ler*, *lar* habent, secundûm veram loquendi rationem. Quanquam vulgò hoc non observetur" [von mir gesperrt]. S. Aa 5v: „*Iaradandan* et *Iaradanden* à Creatore . . . *Iaradanlar* et *Iaradanler* Creatores (*Lar*, meliûs, *Ler* usitatiùs) [von mir gesperrt]. *Iaradanlardan*, *Iaradanlerden*, à Creatoribus".

S. Aa 5v, 6r: [Observationes] III. Quae Nomina in vocalem rotundam exeunt, illa ipsa à caeterarum vocalium declinatione, alia re non differunt: nisi, quôd in Dativo singulari loco ultimae literae e, [denn sonst ist bei Megiser das Dativsuffix überall *e*, also: *bege*, *ogule*, *dumane*, *dumanlare*, *adlare* etc.] assumunt a, in Ablativo verô utriusque numeri loco *den*, habent *dan*, Denique in plurali, pro *ler*, *lar*. [Das Ablativsuffix sonst gewöhnlich *den*, s. oben.] . . . *baba*, *babaja*, *babadan*, *babalar*, Dat. *babalare*, *babalardan*.]

Vgl. noch die folgenden Formen: S. Bb 2r *bu* „hic": *bunden, bunlar, oll* „ille": *olden, onlar.* Bb 3r: *baschumden* „a meo capite". Bb 3v: *babalarungden.* Bb 4r: *baschinden.* Bb 4v: *babalari.* Bb 5r: *babalermus* „Patres nostri". Cc 2r: *datagaglerdur* „gustaturi sunt". Dd 2r: *onlar olurler* „illi erunt". Ee 2v: *olmasem* 5 „non sim" *olmaseng* usw. Ff 1r: *bunda, onda, dischrade.* Ff 2v: *sabachadegin* „ad matutinum usque tempus". Ff 7r: Apud. Penes . ^ Ut, *Babamda,* Apud patrem: *Baschada,* apud Bassam: *Defterdarda,* apud Quaestorem; quamquam vulgo etiam *Defterdarde,* dicitur. Gg 1v: Infra. *Aschaga, altinde. Vrtu altunda,* Infra tectum. 10

Bei Meninski (ed. Kollár), S. 48 finden wir die folgende Stelle: „Pluralis numerus . . . fit à singulari addito لر, quod r e g u l a r i t e r [v. m. gesp.] est *ler*; sed i n f a m i l i a r i s e r m o n e [v. m. gesp.] saepè legitur aut pronuntiatui [sic] *lar*, praecedente, modo suprà explicato, vocali *a, o, u, y*". Dasselbe wird (a. a. O.) vom Ablativ- 15 suffix und (S. 47—48) vom Dativsuffix gesagt.

Die Grammaire Turque (Constantinople, 1730, Bibl. des Ung. Nationalmuseums: L. turc. 74) kennt (S. 8—10, Des declinaisons des noms) das Pluralsuffix bloß in der Form *ler* (*babaler, korkouler*) und das Ablativsuffix in der Form *den* (*babaden, korkouden*), das 20 Dativsuffix in der Form *e* (*babaïé, korkouié*), aber bei den Fürwörtern finden wir Formen wie *anlar, bounlar* (dazu *anden* und *boundan, ana* und *bouna,* S. 14—15).

Aus der Grammatica Turcica von J. Chr. Clodius (Lipsiae 1729) seien die folgenden Formen angeführt: S. 25: *buna,* 26: *bundan,* 25 *andan, ondan, anler* vulgo *anlar,* 21: *durmez,* 57: *bakmedin* (vgl. Meninski S. 209: *baksaelaerdy,* 215: *bakmazsaem.*

Im älteren Osmanischen waren also die Verhältnisse in dieser Hinsicht wesentlich anders als in der heutigen Sprache.

Ich möchte aber noch weitergehen und die osmanische Er- 30 scheinung mit der nämlichen Erscheinung im Komanischen in geschichtlichen Zusammenhang bringen. Im Codex Cumanicus finden wir ja Fälle wie *agačdän* (60r 10) „vom Baume", *tavdä* (60r 15) „auf dem Berge", *ahčä* (60r 23) in sehr großer Anzahl.

Diese Erscheinung hat Bang in seinen „Osttürkischen Dialekt- 35 studien" behandelt. Sein Gedankengang ist im großen und ganzen der folgende:

Im Osttürkischen ist infolge der gesetzmäßigen Veränderungen *y* > *ï* und **aty* „sein Pferd" > **atï* > (unter Wirkung des aus *y* entstandenen *ï*) *etï* die gutturale Form mancher Suffixe verloren 40 gegangen; aus *-*lary* wurde *-lärï, -lerï,* aus *-synda* > *-sïdä* usw. Infolgedessen hat das Volk die palatale Gestalt der Suffixe verallgemeinert und sie auch an gutturale Stämme gefügt. So entstanden Formen wie *bazargä, jolyä* usw. Die komanischen Palatalisierungen sind auf gleiche Weise zu erklären, nämlich durch den 45 Übergang von *y* zu *ï.* — Daraus hat nun Bang auf den ursprüng-

lichen Zusammenhang zwischen den Komanen und dem Osttürkentum gefolgert. (Vgl. ZDMG. 70, 447, Z. 20 ff.)

Vor einigen Jahren habe ich einem meiner Schüler, einem geborenen Krymtataren, Herrn Bekir Sidki, die Aufgabe gegeben, das von Bang in Facsimile herausgegebene komanische Material aus dem Gesichtspunkte der Laut- und Formenlehre zu verzetteln. Die Arbeit ist anders ausgefallen als ich wollte (mein Schüler, als echter Türke, war mehr für Poesie und Politik als für Philologie zu haben); es ist bloß eine kleinere Abhandlung unter dem Titel „Scheinbare Unregelmäßigkeiten in der türkischen Vokalharmonie" zustande gekommen. Das Ergebnis dieser Abhandlung ist ungefähr das folgende:

Die Artikulationsbasis des gebildeten Türken ist von der des ungebildeten wesentlich verschieden. Die ersteren sprechen nämlich alles mehr palatal, die letzteren mehr velar aus. (Beispiele für gebildete Aussprache aus dem CC: *jüz* „Antlitz" 70ᵛ 18, *öz* „selbst" 71ʳ 7, für ungebildete: *tulku* „Fuchs" 60ʳ 28). Wenn nun ein Wort wie *tavda*, das im Dorftürkischen *ta¹vda²* (die Nummern bezeichnen die Qualität des *a*; das mit 1 versehene ist das am meisten hinten gebildete, vgl. Bergsträßer, ZDMG. 72, 238—239) lautet, von einem gebildeten Türken ausgesprochen wird, so wird es zu *ta²vda³* oder gar *tavdä*. — Obwohl diese Beweisführung Bekir Sidki's nicht in allen Punkten überzeugend ist, glaube ich doch, daß er in der Erklärung der Erscheinung auf der richtigen Spur gewesen ist.

Soviel steht allerdings fest, daß das Osmanische und Komanische bezüglich dieser Erscheinung zusammengehen, was meines Erachtens auf den gemeinsamen Ursprung der Vorfahren der Osmanen, der *Qajy* und der Komanen (*Qūn*) hinweist. Besondere Beweiskraft besitzt das Wort *akčä*, ein Diminutivum auf *-ča*, *-čä* aus *ak* „weiß", das in beiden Sprachen in dieser Form vorhanden ist.

Der geschichtliche Zusammenhang der *Qajy* und *Qūn* wurde bekanntlich schon durch J. Marquart bewiesen (Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF., XIII. Bd., Nr. 1).

Daß die besprochene Erscheinung im Osmanischen mehr und mehr zurückgedrängt wurde, erklärt sich durch den Einfluß des Seldschukischen. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Formen wie *babaler* nach Meninski in der gewählten Sprache gebräuchlich waren. Daß eine *Qajy*-Tradition sich gerade in den vornehmen Kreisen erhalten hat, ist ja ganz natürlich.

J. Németh.

The British Academy: The Hittites. By A. E. Cowley, M. A., D. Litt. The Schweich Lectures for 1898. London, Oxford University Press, 1920. VI + 94 S. Karte; viele Illustrationen und Schrifttafeln. Geb. Shillings 6/—.

Im Januar 1914 hielt E. Meyer seinen Vortrag über Reich und Kultur der Chetiter, der im Juni darauf erschien; im Dezember

1918 hielt Cowley seine drei Vorlesungen, die er nun herausgegeben hat. Meyer sprach als Historiker und Archäologe, Cowley als Philologe. So ergänzen sich das deutsche und das englische Büchlein aufs beste. C.'s kurzer Überblick über die Geschichte der Stämme, die wir gewohnt sind, unter dem Namen der Chetiter zu- 5 sammenzufassen, trägt die sicher ermittelten Tatsachen klar vor: die Herkunft der Chetiter aus Kleinasien, vielleicht aus der Kaukasusgegend, ihre erste Machtentfaltung in Kleinasien jenseits des Halys seit dem Ende des dritten Jahrtausends, — der Name Großcheta begegnet um 1500 unter Tuthmosis III., und mit ihm wird der 10 Titel eines Großkönigs doch wohl zusammenhängen, den Subbiluliuma, wohl der Sproß eines neuen Geschlechts, wieder annimmt. In den Zeiten der ausgehenden XVIII. und der beginnenden XIX. ägyptischen Dynastie erreicht das Hethiterreich seine größte Machtentfaltung; mit Tiglath-Pilesar's I. Sieg über den Chetiterbund beginnt der 15 Zerfall. Möglicherweise lösen sich zwei verschiedene Rassen, zwei verschiedene Sprachen während dieser Geschichte ab: es steht leider keineswegs fest, ob die Sprache der chetitischen Hieroglyphen die gleiche ist, wie die der keilschriftlichen Urkunden. Wie ich seit langem vermutet (S. Springer-Michaeli's Handbuch) fehlt auf den 20 ältesten Denkmälern noch die Hieroglyphenschrift, — wir können ihr zögerndes Auftreten in Boghazkeui verfolgen. Erst, seitdem der Sitz des Reiches nach Karchemisch und in syrische Zentren verlegt wurde, begegnen wir langen chetitischen Hieroglyphentexten. C. hat sich um die Entzifferung dieser Texte bemüht, er lehnt 25 Hrozný's indogermanische Theorie ab, ist geneigt, Sayce in vielem zuzustimmen, betont aber die Unsicherheit jedes Versuchs, solange wir im Grund nur die eine Bilingue des Tarkondemos haben, deren neu vorgelegte Erklärung mir einleuchtend scheint. Die Texte sind bustrophedon geschrieben; C. glaubt Buchstaben-, Silben- 30 und Wort-Zeichen unterscheiden zu können, und neben den ausgeführten Formen auch vereinfachte in den gleichen Texten. Die Zahl der Zeichen erweist sich als nicht sehr groß, doch erkennt C. darunter mehrere Zeichen für *m*, *k* etc. — sonderbarerweise auch zwei Ideogramme für König. Zu den kyprisch-kretischen Zeichen 35 führt keine Brücke, ebensowenig zu den ägyptischen Schriftsystemen. Ganz wie Sethe in seiner Abhandlung über den Ursprung des Alphabets, so leugnet C. die von Sayce behauptete Verwandtschaft mit dem phönikischen Alphabet: die phönikischen, chetitischen, und die Inschriften vom Wansee sind nach C. drei selbständige Ent- 40 wicklungen der in der Luft liegenden Idee eines Alphabets. Einstweilen fördern uns weder eine Umschau unter den mehr oder minder bekannten Schriften und Sprachen Kleinasiens, noch die erkennbaren (zum Teil auch politischen) Beziehungen zu den Mitanni und den Kassiten. 45

Ob C.'s eigner Entzifferungsversuch eine brauchbare Grundlage für weitere Arbeiten bildet, möchte ich einstweilen weder bejahen

noch verneinen. Die ersten Grundlagen sind methodisch gelegt, aber im weiteren häufen sich mir die Zweifel. Jedenfalls aber bildet C.'s Büchlein mit seinen vielen Bildern und seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis einen der besten Führer durch den 5 chetitischen Irrgarten, neben E. Meyer, dessen Name, wohl als eine unbeabsichtigte Kriegsfolge, so viel ich sehe, nirgends begegnet!

Fr. W. Freih. v. Bissing.

Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Inaugural-Dissertation, eingereicht an der 10 *hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz.* Wien, Carl Gerold's Sohn 1920. V + 127 SS. K. 48.—, M. 16.— dazu Porto u. Teuerungszuschlag.

Ganz und gar ohne Wert ist diese Arbeit gewiß nicht. Darüber, daß sie die Approbation einer philosophischen Fakultät hat ge-15 winnen können, wird man sich doch wundern dürfen. In allzu auffallendem Grade bekundet sie, am meisten das in ihrem ersten, „ideologischen" Teil, daß ihrem fleißigen Verf. die unentbehrlichen Vorkenntnisse, die sich ad hoc doch so einfach nicht in aller Eile nachholen lassen, abgehen oder doch beim Schreiben noch abgingen. An 20 sachkundiger Belehrung, die immerhin im Manuskript vor der Drucklegung manchen groben Einzelirrtum hätte ausmerzen oder richtigstellen können, hat es S. offenbar gefehlt. Das Hauptleitseil ist ihm wohl die Bibliographie von Held gewesen. Ihr ist z. B. auch der auf S. 23 erwähnte Paulus Saufidius entnommen, nach S. 5 ein 25 in Japan von 1542—1568 tätig gewesener Missionär, durch den uns in portugiesischer Sprache die erste, wenig beachtete japanische Version der Buddhalegende zugetragen wurde. Aber: einen portugiesischen Missionar Paulus Saufidius hat es nie gegeben. Saufidius ist Druckfehler für Sanfidius, Sanfidius seinerseits die Latinisierung 30 eines bloßen Beinamens: a Santa-Fé, „Paul vom heiligen Glauben" aber der christliche Taufname eines ungebildeten Japaners Angero (Yajiro), des ersten zu Goa, im Kollegium vom H. Glauben (daher der Name), in die katholische Kirche aufgenommenen Sohns Dai Nippons, wohin mit ihm Franz Xavier 1549 als erster christlicher 35 Japanmissionar sich begab. Und dieser Japaner ist nicht von 1542 bis 1568 in Japan als Christentumsverkündiger tätig gewesen, sondern (wir wissen das durch den Jesuiten P. Froës) wenige Jahre nach seiner Heimkehr (1549), seinem geistlichen Vater und dem Jesuitenkollegium von Goa wenig Ehre machend, als Angehöriger einer 40 Seeräuberbande irgendwo an der ostchinesischen Küste bei Ausübung seines wenig christlichen Gewerbes erschlagen worden. Die nach dieses Neophyten Mitteilungen aufgezeichnete (von Anfang Januar 1549 datierte) Beschreibung der Gebräuche und Sitten des neuentdeckten Inselreichs Japan, in der auch die Buddhalegende

sich findet (laut Sommervogel IV, 544 f. bereits in den 1570 zu Louvain gedruckten Epistolae Japonicae in lateinischer Übersetzung zu lesen), lagert heute im Original in Lissabon (im Archiv der Ajuda, Reg. I, fol. 57 ff.). Daß hier Buddha unter einem anderen Namen verborgen, bzw. sein Name merkwürdigerweise umgeändert sei, wie S. will, ist wieder nicht richtig. Xagua ist nichts als die alte portugiesische Transkribierung des Namens Shaka und dieser seinerseits nichts anderes als die japanische Aussprache von Çakya. (Die S.'s Meinung nach von niemandem noch versuchte Identifizierung der Namen in der japanischen Version der Buddhalegende hätte er in meiner G. d. Chr. i. J. I, 288 ff. finden mögen). Aber Irrtümer wie die im Vorstehenden richtiggestellten lassen sich selbstverständlich nachsehen. Kaum aber doch dies, daß Buddhistisches und Vedisches fort und fort, wie vor Jahrzehnten, verzeihlicherweise, bei Schopenhauer, durcheinandergeworfen wird, Anquetil Duperron's Oupnek' hat z. B. als ein buddhistischer Text figuriert; daß man von einer „von Th. Schulze 1885 besorgten Übersetzung des buddhistischen Katechismus Dhammapada aus dem Englischen“ zu lesen hat; daß als christliche Bearbeiter der Buddhalegende zwei Johannes Damasenus angenommen werden, „derjenige aus dem 8. oder der aus dem 11. Jahrhundert“, und was der gleichen mehr ist. Schreibungen wie Collebrook und Colebrook, Alfred Hildebrand, Adolf Holzmann, Hogson, Robert de Nobilibus usw. bekunden nicht eben große Vertrautheit mit den Forschernamen des angefaßten Gebietes. Daß der Artikel vor vielen der gebrauchten indischen Bezeichnungen falsch gewählt ist, die diakritischen Zeichen oft unrichtig gesetzt sind (auch in der Errata-Liste am Schluß), mag hingehen, weniger aber doch, daß da und dort, wie z. B. in Anm. 3, gerade die wichtigste, reichlich zu Gebote stehende, Literatur nicht gekannt und statt ihrer ganz unzulängliche, veraltete aufgeführt ist. Daß Verf. redlich bemüht gewesen ist, für seine Arbeit heranzuziehen, was er irgend auffinden konnte, ist dabei nicht zu verkennen. Wenn Ref. eingangs sein Urteil dahin abgab, ganz und gar ohne Wert sei seine Untersuchung nicht, so durfte und konnte er das im Hinblick auf Teil 2 und 3 der Arbeit: „Buddha in dem deutschen Epos und Drama“ und „Die allgemein buddhisierende Dichtung“. Die Barlaam- und Josaphat-Literatur wird als durch die Studie Kuhn's erledigt betrachtet. Etwas näher eingegangen wird von S. hier nur noch auf die „den alten Erzählungsstoff verwendende Erzählung des katholischen Jugendschriftstellers Chr. v. Schmid und die Glaubenstragödie „Des Kreuzes Prüfung“ von San Marte. Dies durch kurze Inhaltsanalysen, die in den nachfolgenden Kapiteln, sicher manchem erwünscht, weiters gegeben werden für Rich. Wagner, Widmann, Mainländer, v. Hornstein, die Opern von Max Vogrich und Adolf Vogl, Gjellerup. Die letzten drei Kapitel endlich sind überschrieben: „Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen“, „Buddhisierende Romane,

Erzählungen und Dramen", „Über die theosophisch-okkultistische Richtung" und bieten, wie die voraufgehenden, außer dankenswerten Informationen auch verständige Urteile. Zu wünschen läßt der deutsche Ausdruck, wenn auch wohl durchweg klar wird, was Verf. 5 sagen wollte.

H. Haas.

I. N. Farquhar, M. A., D. Litt., Oxon. An Outline of the Religious Literature of India. (The Religious Quest of India). Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920. XXVIII + 451 S. 18 Shillings.

10 Das neue Werk von Farquhar hat bei uns sein Gegenstück in Winternitz' Gesch. der ind. Lit., oder in dem großen Kap. III des auch vor kurzem erst erschienenen Buches von Rich. Schmidt: „Das alte und [das] moderne Indien". Eine rechte Vorstellung von seinem Charakter wird man aber doch erst haben, wenn Ref. hervor-15 hebt, worin es sich von diesen seinen deutschen Artverwandten unterscheidet. Sein Autor bietet einerseits weniger als Winternitz oder Rich. Schmidt, andererseits doch auch wieder mehr. Weniger, insofern ihm einmal die gesamte profane Literatur von vornherein ausscheidet, und sodann auch die herangezogenen Texte nicht literar-20 historischer, philologischer oder ästhetischer Betrachtung unterzogen, sondern in erster Linie als theoretischer Niederschlag des religiösen Bewußtseins und als Quellen zur Kenntnis der Religion vorgeführt werden. Mehr als W. oder R. Sch. aber bietet F., insofern es innerhalb dieser selbstgesetzten Beschränkung auf das religiöse 25 Schrifttum von ihm geflissentlich darauf abgesehen ist, möglichst alles zusammenbringen, was über die hinduistische, buddhistische und jinistische Literatur, sei es in Sanskrit, Pali, Prakrit oder in den modernen Idiomen, durch indologische Forscherarbeit bereits erhoben, nur leider, weil zumeist in gelehrten Journalen, in Vorreden zu 30 Texteditionen, in Katalogen, Enzyklopädien oder obskuren Monographien begraben, nicht allgemein zugänglich ist. Indem die hauptsächlich auf ihren Inhalt und ihre dogmatische und ethische Bedeutung hin betrachteten Werke, soweit das in Indien möglich ist, datiert und in chronologischer Folge vorgenommen werden, 35 erhält der Leser naturgemäß so etwas wie eine Skizzierung der Entwicklungsphasen, welche die Religion in Indien als Ganzes durchgemacht hat, wie eine Art Dogmengeschichte der einzelnen differenzierten Sekten. Nicht aller Denominationen natürlich. Solche, die es zu Literaturerzeugnissen nicht gebracht haben, bleiben beiseite, 40 wie auch die berücksichtigten Glaubensgebilde nur in Ansehung ihres Vorstellungsgehaltes, nicht nach Seiten ihres kultischen Sichauslebens oder ihrer Organisation zur Darstellung kommen.

Daß eben sonderlich viele das Werk, in dem mit wahrem Bienenfleiße ganz ungemein viel Wissenschaft aufgespeichert ist, von der

ersten bis zur letzten Seite fortlaufend lesen werden, wird man bezweifeln dürfen. Als Nachschlagewerk wird der inhaltreiche, in seinem Referieren, soviel ich sehe, wirklich vertrauenswürdige Band viel genützt werden, und als solches wird ihn niemand, der ihn einmal kennen gelernt hat, fürder mehr missen mögen. Ref. ist bei seinem Durcharbeiten der viereinhalbhundert Seiten, besonders beim Überschauen der sehr dankenswerten Bibliographie S. 362—405, auf den Titel manches von ihm nicht gekannten Werkes gestoßen, das, während der Kriegsjahre erschienen, den Weg zu dem deutschen Interessenten nicht gefunden hat, auch wohl inskünftig leider schwer nur finden wird. Es ist ein schlechter Trost, über dem Studium des Farquhar'schen Werkes zu finden, daß auch ihm in England die im gleichen Zeitraum erschienene Literatur nur zum Teil bekannt und zugänglich geworden ist. Aber diesem Buche ist ja doch wohl eine zweite Auflage so gut wie sicher, und für sie mag dem Herrn Verf. schon die neue, soeben zum drittenmal ausgegangene Religionsgeschichtliche Bibliographie, hrsg. von Carl Clemen als eine der Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte bei der Universität Leipzig, manche Ergänzung liefern. Einstweilen sei ihm für diese erste Ausgabe gedankt. Wer es unternimmt, schreibt R. Schmidt am Anfang des oben zitierten Kapitels seines Buches, die Geschichte der indischen Literatur zu schreiben, kommt sehr bald zu der Erkenntnis, sich in einem undurchdringlichen Urwalde zu befinden, in dem es zwar von allerlei merkwürdigem Getier wimmelt, Riesenbäume gen Himmel ragen und märchenhaft schöne Blumen leuchten und duften, aber weit und breit kein Weg und kein Steg zu sehen ist und giftige Schlangen den Wanderer zur Flucht zwingen. Farquhar hat den Urwald gelichtet und wegbar gemacht. Das zeigt am Ende jedem, der sein Buch zur Hand nimmt, gleich die sechseitige Inhaltsübersicht am Anfang. Sehr begrüßen wird der Benützer auch das sorgfältig gearbeitete Register am Ende, S. 407—451, mit dessen Hilfe es ein Leichtes ist, sich jeweils zusammenzufinden, was bei der vom Autor vorgenommenen Periodenscheidung innerhalb des Darstellungsganzen im Buch naturgemäß auf auseinandergelegene Abschnitte verteilt sein muß.

Hans Haas.

Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow, by C. J. Brown, Professor of English, Canning College, Lucknow. — Coins of the Mughal Emperors, in two Volumes. Published for the United Provinces Government. Oxford, at the Clarendon Press, 1920. Price 50 s. net. — Vol. I. Prefaces and Plates. Pp. 89, one Map, and XXII Plates. — Vol. II. Catalogue. Pp. 468.

Die zahllosen Münzen der letzten muhammedanischen Dynastie, welche drei Jahrhunderte lang das nördliche Indien in wechselnder

Ausdehnung beherrschte, haben sich als eine wichtige Geschichtsquelle erwiesen, indem sie durch die Angabe von Herrschernamen, Daten und Münzstätten die schriftliche Überlieferung in vielen Einzelheiten ergänzen und berichtigen. Seit dem Erscheinen von Lane-Poole's mustergiltigem Verzeichnis der Mughal-Münzen im Britischen Museum (London, 1892) sind zwei andere ausführliche Verzeichnisse erschienen: der (mir leider nicht zugängliche) Katalog des Indischen Museums in Calcutta von H. Nelson Wright (Oxford, 1908) und der des Panjab-Museums in Lahore von R. B. Whitehead (Oxford, 1914), den ich in dieser Zeitschrift (Bd. 69, S. 175 ff.) kurz besprochen habe. Zu diesen beiden Werken gesellt sich nun der von Professor Brown mit großer Mühe, Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis ausgearbeitete Katalog der Mughal-Münzen im Provinzial-Museum zu Lucknow. Vol. II enthält den Katalog selbst und beschreibt in übersichtlicher und systematischer Anordnung 5802 Münzen, davon 224 von Gold, 4895 von Silber und 683 von Kupfer. Im Jahre 1904 wurde die Sammlung des Herrn R. W. Ellis in Jubbulpore dem Museum einverleibt. Die meisten Exemplare stammen jedoch aus Funden, die in den letzten Jahrzehnten in den Vereinigten Provinzen, dem früheren Mittelpunkte des Mughal-Reiches, gemacht worden sind. Die Sammlung ist besonders reich an Silber- und Kupfermünzen des Akbar und an Silbermünzen der späteren Mughals. 'The glory of the collection' sind 618 Silbermünzen des Jahāngīr. Den Schlüssel zu Vol. II bildet Vol. I, welches folgende Hilfsmittel enthält: (1) eine Karte der Münzstätten; (2) eine Liste der auf den Münzen vorkommenden persischen Doppelverse in chronologischer Anordnung und mit englischer Übersetzung; (3) eine Liste von Titeln und Formeln; (4) eine Liste von Kunstausdrücken; (5) eine alphabetische Liste der Münzstätten mit Angabe der Herrscher, welche dieselben benutzten; und (6) einen Index der sich auf den Münzen findenden Ornamente, von denen 338 unterschieden und auf drei Tafeln abgebildet sind. Diese Beigabe ist von besonderem Wert für den Sammler und Forscher, da die Ornamente, wie bei Pflanzen die Staubfäden, die Identifikation der Münzen erleichtern. Den Schluß bilden 22 Tafeln mit Lichtbildern typischer Stücke. Die hier abgebildeten Exemplare sind im Katalog (Vol. II) durch den Zusatz 'Pl.' (= Plate) kenntlich gemacht. Der Druck und die Ausstattung beider Bände ist, wie es sich bei der Clarendon Press von selbst versteht, vorzüglich.

Halle, 15. März 1921. E. Hultzsch.

W. Caland, Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices. (Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam Afd. Letterk. Deel I. — N. R. Deel XIX. No. 4). Amsterdam, Johannes Müller, 1919. 326 SS. 8⁰. 5

Von dem Jaiminīya-Brāhmaṇa des Sāmaveda hatten wir bis vor wenigen Jahren nur eine Reihe dankenswerter Auszüge, die Hanns Oertel an verschiedenen Orten [1]) veröffentlicht hat. Emendationen zum Text hat W. Caland in der WZKM. (Bd. 28, 1914, 61 ff.) gegeben. Und derselbe Forscher hat in seiner Schrift „Over en 10 uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa“ [2]) das Verhältnis des Jaiminīya-Brāhmaṇa zu anderen Brāhmaṇatexten eingehend besprochen und größere Stücke des Brāhmaṇa in holländischer Übersetzung mitgeteilt. Er hat in dieser Abhandlung nachgewiesen, daß das Śāṭyāyani-Brāhmaṇa, von dem uns nur Bruchstücke in Zitaten erhalten 15 sind, mit dem Jaiminīya-Brāhmaṇa zwar nicht identisch, aber mit diesem aufs engste verwandt ist; daß das Jaiminīya-Brāhmaṇa älter ist als das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa, daß es dem Śatapatha-Brāhmaṇa sehr nahe steht und älter ist, als dessen Kāṇva-Rezension, während die Mādhyandina-Rezension älter ist. Jedenfalls ist das Jaiminīya- 20 Brāhmaṇa einer der ältesten Brāhmaṇatexte. Seine Abhandlung schloß Caland im Jahre 1914 mit der Hoffnung, „dat eens nog beter handschriften-materiaal moge worden gevonden“. Diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Noch immer gibt es für den größeren Teil des so wichtigen Werkes nur eine einzige Hand- 25 schrift. Um so dankbarer müssen wir Caland sein, daß er wenigstens aus dem vorhandenen Material das beste gemacht hat, das sich machen ließ, indem er große Stücke des Brāhmaṇa kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt hat. An vielen Stellen ist zwar der Text hoffnungslos verderbt, und Caland mußte zu Not- 30 konjekturen greifen. Aber im ganzen ist es doch ein lesbarer Text, der uns hier geboten wird, wie ja von dem genauen Kenner der vedischen Ritualliteratur nicht anders zu erwarten ist.

Von wichtigeren Stücken, die Caland in seine Auswahl aufgenommen hat, seien besonders hervorgehoben: die Legende von 35 Yavakrī, dessen Liebe für jede Frau tödlich ist, die er zu sich ruft (S. 190 ff.); der Abschnitt vom Mahāvrata-Ritual (S. 215 ff.), das uns hier in einer altertümlicheren Form erscheint, als irgendwo anders, indem die rohesten Volksbräuche ohne jede Milderung in das Ritual aufgenommen sind; die sehr interessante (übrigens schon lange be- 40 kannte) Version der Legende von Cyavanas Verjüngung durch die

---

1) Journal of the American Oriental Society (Vols 14, 15, 18, 19, 23, 26, 28); Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. XV, July 1909 und Actes du XIme Congrès int. des Orientalistes, Paris 1897, I, 225 ff.

2) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch., Afd. Lett., 5e Reeks, Deel I, Amsterdam 1914.

Aśvins (S. 251 ff.); die merkwürdige Legende über die Singweise „Adārasṛt des Bhāradvāja", wo auf die Zehnkönigsschlacht Bezug genommen wird und wo Indra in Gestalt eines alten Mannes auftritt, der vor einer jungen Frau herumtanzt (S. 284 ff.); und endlich die Legende von den Ṛṣis, die den Himmel erringen wollen (S. 291 ff.), unter denen sich auch der sonderbare Heilige Preṇin befindet, der sich die Geilheit von sieben Böcken und die Liebe aller von ihm angesprochenen Frauen wünscht. Überhaupt bietet das Jaiminīya-Brāhmaṇa vieles, was sagengeschichtlich ebenso interessant ist wie kulturgeschichtlich. Das zeigt auch der wertvolle Index der Personennamen und das Sachregister. Das lange Verzeichnis der Wörter, die sonst gar nicht oder nicht genügend belegt sind (S. 321 f.) beweist, daß auch für das Lexikon aus dem Jaiminīya-Brāhmaṇa noch viel zu gewinnen ist.

S. 46, Z. 24 ist *savahatū* statt *sarvahatū*, Z. 28 *tābhyāṃ* statt *tabhyāṃ*, Z. 30 *yathājñāti* statt *yatha°*, S. 190, Z. 11 von unten *yā* statt *yo* und S. 194 Anm. 48 ist MBh. III, 135 statt MBh. III, 150 zu lesen.

M. Winternitz.

Gauranga Nath Banerjee, *Hellenism in Ancient India.* 2d. Ed. Butterworth & Co., Calcutta u. London 1920. V u. 344 SS., gr. 8.

Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in einer allgemein orientierenden Einleitung und in 14 die Einzelheiten ausführenden Kapiteln. Er hat viel gelesen und versteht im Gegensatz zu den meisten indischen Gelehrten von europäischen Sprachen außer dem Englischen auch Deutsch, Französisch und Holländisch, was ihn befähigt, die weit verzweigte Fachliteratur selbst zu benutzen und zu werten. Sein Urteil beruht auf ruhiger Erwägung des Für und Wider, ist ohne Voreingenommenheit und führt darum zu Ergebnissen, denen man im großen und ganzen zustimmen wird. In den einzelnen Kapiteln läßt er, meist in geschichtlicher Folge, die Hauptvertreter jeder Richtung in ihrer eigenen Sprache zu Worte kommen und gibt nach Anführung seiner eigenen Gründe sein Urteil. Auf Einzelheiten hier einzugehen, mangelt der Raum; doch sei ein kurzer Überblick über den Inhalt und über des Verf. Resultate gegeben. In den ersten vier Kapiteln bespricht er die Einflüsse des Hellenismus auf Architektur, Skulptur, Malerei und Münzprägung der Inder, die alle mit dem Alexanderzug beginnen, sich mit dem Kuṣaṇa-Reich verbreiten und nach seiner Zerstörung aufhören. Außer in der Münzprägung, welche die Inder von den hellenistischen Künstlern gelernt haben, liegen nur Neubelebungen bereits vorhandener Künste vor. Zwar haben die Inder wohl die Anregungen zu Steinbauten von den Griechen erhalten, aber charakteristisch ist, daß die Bauten Aśokas im Stil keinerlei griechische Einflüsse verraten. Die Gandhāra-Kunst ist auf den N.-W. Indiens beschränkt; Mathurā ist der öst-

lichste Punkt, an dem sich ihr Einfluß nachweisen läßt. Ins eigentliche Innerindien ist sie nie gedrungen, und selbst an ihrem Hauptsitz, im Peshawar-Tal, ist es um 400 n. Chr. mit ihr zu Ende. Die nächsten Kapitel behandeln Astronomie, Mathematik und Medizin. Die wissenschaftliche Astronomie ist, wie im Anschluß an Thibaut gezeigt wird, alexandrinisch; indisch dagegen ist die Arithmetik, und in der Geometrie können, wo entlehnt worden ist, als Entlehner nur die Griechen in Frage kommen (v. Schroeder, Pythagoras u. die Inder; Śulva-Sūtras). Die vielen Berührungspunkte, welche griechische und indische Medizin zeigen, müssen noch weiter untersucht werden. In ihrer Beurteilung folgt der Verfasser Jolly (Medicin, S. 18). Um 700 n. Chr. lassen die Kalifen von Bagdad die Werke der indischen Mediziner ins Arabische übersetzen, und infolge dieses Umstandes steht die europäische Medizin bis ins 17. Jahrhundert unter indischem Einfluß. Unentschieden läßt der Verfasser im folgenden Kapitel die Frage nach dem Ursprung der indischen Alphabete. Die folgenden beiden Kapitel behandeln „Literatur" und „Drama". Der griechische Roman wie das griechische Epos haben weder die entsprechenden Dichtungen der Inder beeinflußt, noch folgen sie selbst indischen Mustern. Auch die Dramen beider Völker sind in allem Wesentlichen von einander unabhängig; höchstens ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Inder dem griechischen Drama den oder jenen Einzelzug entlehnt haben. In den folgenden Kapiteln wird die Ansicht begründet, daß auch die Religionen, Philosophien und Mythologien beider Völker von einander unabhängig sind. Die Ähnlichkeit in mythologischen Anschauungen und Sagen der indogermanischen Einzelvölker erklären sich aus Weiterentwicklung ursprünglichen Gemeinbesitzes. Das letzte Kapitel behandelt die Wanderung von Fabeln und Märchen. Wenn Europa eine große Anzahl dieser Gebilde Indien verdankt, so ist doch auch das Umgekehrte zuzugeben. Merkwürdig ist, daß der Verfasser nur den Griechen die politische Fabel zuschreibt, die doch nicht nur im Mahābhārata reichlich vertreten, sondern auch durch gewisse Kunstausdrücke des Kauṭilīyaśāstra in Indien als alt beglaubigt ist und deren Wanderung nach Griechenland sich m. E. zum mindesten wahrscheinlich machen läßt. Der Verfasser sieht den Hauptvertreter der Tierfabel im Jātaka, dessen Datierung (ca. 600 v. Chr., S. 323) hoffentlich nur ein Druckfehler ist. Denn leider muß gesagt werden, daß das gut orientierende und gut geschriebene Buch durch eine große Menge von Druckfehlern entstellt wird, die namentlich in Eigennamen und Zitaten (ganz besonders den französischen) außerordentlich stören. Hier ist für die wohl bald zu erwartende Neuauflage eine gründliche Durchsicht unerläßlich. Ebenso wäre zu wünschen, daß den Literaturangaben Druckort und -Jahr beigefügt wird.

Johannes Hertel.

Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. The repeated verses and stanzas of the Rig-Veda in systematic presentation and with critical discussion. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1916. 2 Bdd. XIX u. 688 SS. Lex.-8. (= Harvard Oriental Series 20 und 24.)

Aus der glücklichen Zeit, in welcher der deutsche Gelehrte noch in der Lage war, die ausländische Fachliteratur für seine Studien zu beziehen, ist allen indologischen Lesern dieser Zeitschrift Bloomfield's Vedic Concordance (H. O. S. 10) bekannt, jenes große und grundlegende Werk, in welchem jede einzelne Viertelstrophe der gesamten vedischen Literatur, so weit sie gedruckt vorliegt, mit allen Belegstellen alphabetisch verzeichnet ist. Ohne Übertreibung darf man sagen, daß mit diesem Werke eine neue Zeit für die Vedenforschung beginnt. Schon 1909 hat der Verfasser im JAOS. 29, 286 ff. zwei weitere Werke angekündigt, die das erste zu ergänzen bestimmt sind: eine Reverse Concordance, welche als vollkommenes Gegenstück zur Concordance die Viertelstrophen nach ihren Schlußworten ordnet und so auch diejenigen im übrigen gleichen Pāda zusammenstellt, deren Anfangswörter verschieden sind, und eine Bearbeitung der etwa 50000 Varianten in den gleichen Strophenvierteln. Zusammen mit Prof. Franklin Edgerton hofft Bloomfield demnächst mit der Veröffentlichung der letztgenannten Arbeit zu beginnen. Sie soll nacheinander die phonetischen Varianten und demnächst diejenigen in systematischer Darstellung und kritischer Untersuchung behandeln, welche sich auf Nominalbildung, Nominalflexion, Verbalflexion, Pronomina und Partikeln, Wortstellung, Lexikographie, Metrik, Verhältnis der vedischen Schulen zu einander u. a. beziehen.

Das vorliegende Werk fügt sich Bloomfield's großartigem Plane ein, den zu Ende zu führen ihm hoffentlich selbst vergönnt ist. Denn es ist sehr zweifelhaft, ob ein anderer Gelehrter die Ausdauer, die Genauigkeit in der Ausführung und die eingehende Kenntnis des Stoffs besäße, welche Bloomfield eignen und welche die unbedingten Voraussetzungen für das Gelingen des Werkes sind. Bietet die Concordance ihren Stoff in alphabetischer Anordnung dar, so ist er in den Repetitions in der Reihenfolge der Ṛgvedastrophen vorgeführt, und es wird unter jeder Stelle, in der die „Wiederholungen“ — d. h. die ganz oder teilweise gleichen, mehrfach belegten Pāda — vorkommen, nicht nur der Text dieser verschiedenen Stellen abgedruckt, sondern in vielen Fällen folgt diesem Abdruck auch sofort die kritische Behandlung. Die noch ungedruckte Reverse Concordance ist den Repetitions bereits in vollem Maße zugute gekommen.

Da die Mantra-Literatur bei dem Mangel aller übriger gleichzeitiger Literatur hauptsächlich aus sich selbst heraus erklärt werden muß, so wird jeder, der sich mit ihr beschäftigt hat, den reichen

Gewinn einzuschätzen wissen, den das vorliegende Werk der Interpretation bringen muß. Sind doch von den 40000 Pāda des ṚV. nach der Concordance mehr als 5000 „Wiederholungen", so daß etwa 2000 Verse 2, 3 oder mehrmals vorkommen. Bei der Wichtigkeit, welche der ṚV. nicht nur für die Indologie, sondern auch für 5 die historischen Disziplinen und für die Sprachwissenschaft hat und immer haben wird, hat seine Interpretation von Anfang an Berufene und Unberufene angezogen und hat leider von jeher auch einen Tummelplatz für phantastische und sensationslüsterne Geister gebildet. Aber selbst die vereinigte Lebensarbeit vieler ernster 10 Gelehrter hat zu Ergebnissen geführt, die im Hinblick auf das Maß der aufgewandten Mühe entmutigen könnten. Es genügt, auf Oldenberg's „Ṛgvēda" zu verweisen, um dies Urteil zu begründen, oder auf Geldner's pessimistisches Bekenntnis am Ende des Vorworts zu seinem „Glossar": „In der vedischen Lexikographie ist alle Arbeit 15 nur Stückwerk".

Bloomfield ist Optimist. Er spricht es aus, daß wir nach seiner Meinung zum Verständnis des Veda gelangen werden, und nach dem, was er uns an vollständig zusammengetragenem, wohlgeordnetem und teilweise bereits kritisch behandeltem Material vorlegt, dürfen 20 wir diesem Optimismus nicht alle Berechtigung absprechen. Sicher ist jedenfalls, daß nur auf dem von ihm beschrittenen Wege zu einer vollkommeneren Interpretation des Veda zu gelangen ist. Es ergibt sich nämlich, daß die vedischen Dichter in viel höherem Maße von einander abhängig sind, als es selbst die Vedaspezialisten 25 geahnt haben. Die ganze Mantra-Literatur, wie sie uns vorliegt, setzt eine lange Pflege gleicher Dichtung in indo-iranischer Zeit voraus; sie selbst aber enthält diese Dichtung nicht mehr, sondern ist Epigonendichtung. „The real significance of these correspondences — sagt Bloomfield — lies in their large number, and (on 30 the whole) even distribution through the text. No theory as to the character and origin of the RV. can pass by these facts. They mark the entire Mantra-literature as, in a sense, epigonal, and they forbid pungent theories about profound differences between the family books, their authors, and their geographical provenience. 35 E. g. the third book of the Viçvāmitras and the seventh book of the Vasiṣṭhas, despite their traditional cleavage (p. 646), share not only the āprī-stanzas 3. 4. 8—11 = 7. 2. 8—11, but will be found in general to participate in about as many repetitions as any two other family books." 40

Der erste Teil des vorliegenden Werkes (bis S. 487) enthält die „Repetitions" mit den Bemerkungen des Verfassers; Teil 2 (bis S. 650) ist „explanatory and analytic"; Teil 3 (bis S. 690) enthält Indices (1. der Versausgänge, 2. der in denselben Liedern wiederholten Verse, 3. der Refrains, 4. der behandelten Sanskritwörter, 45 5. der behandelten Gegenstände).

Der zweite Teil ordnet und bespricht den Stoff unter be-

stimmten Gesichtspunkten. Es muß hier genügen, im Anschluß an die Überschriften der Hauptabschnitte davon eine Anschauung zu geben.

Kap. I. 1. Wiederholung von Strophengruppen; 2. von Einzelstrophen als Refrains am Liedende; 3. von Einzelstrophen innerhalb der Lieder; 4. inhaltlich gleicher, im Wortlaut geänderter Strophen; 5. ähnliche Strophen; 6. wörtlich wiederholte Distichen; 7. nicht wörtlich gleiche Distichen; 8. Einzelverse mit Zusatzwörtern; 9. zwei oder mehr unverbundene, in demselben Hymnenpaar oder in einem Paar benachbarter Hymnen wiederkehrende Verse; 10. Strophen mit vier, drei oder zwei an verschiedenen Stellen wiederholten Versen.

Kap. II. Metrische, auf Zusatz, Abzug oder Änderung beruhende Varianten. *1. Klasse*: Varianten zwischen Langzeilen (1. Triṣṭubh und Jagatī bei gleichem Sinne, 2. mit leichter Änderung des Sinnes und Wortlauts, 3. mit grammatischer Abweichung, 4. mit abweichendem Sinn; 5. Wechsel zwischen Triṣṭubh und Jagatī als Hindeutung auf verhältnismäßiges Alter; 6. zwischen Triṣṭubh und Dvipadā Virāj.). *2. Klasse*: Varianten zwischen Kurz- und Langzeilen (1. „Falsche" Jagatī oder Triṣṭubh; 2. Pāda der Vimada-Hymnen, die auch ohne Refrain-Dipodie vorkommen; 3. Andere Refrain-Pāda, die auch ohne die Refrain-Dipodie vorkommen; 4. Pāda mit dipodischem Anhang, der nicht Refrain ist; 5. Erweiterung achtsilbigen Pādas zu Triṣṭubh oder Jagatī; 6. dasselbe zu Jagatī; 7. dasselbe mit gelegentlichen Änderungen; 8. dasselbe zu Triṣṭubh; 9. fehlerhafte Achtsilber im Wechsel mit regelrechter Triṣṭubh oder Jagatī; 10. viersilbiger Zusatz vor achtsilbigem Pāda; 11. Erweiterung durch Einschub.

Kap. III. Lexikalische und grammatische Wortvarianten. *Klasse 1*: Lexikalische (1. Synonyme Pāda mit Änderung der Wortstellung; 2. mit Einsatz synonymer Wörter bei gleichem Metrum; 3. dasselbe mit abweichendem Metrum; 4. synonyme Pāda mit Zusatz oder Auslassung; 5. mit Änderung der Gottheit, einer Person u. dgl.; 6. nichtsynonyme Pāda mit oder ohne Wechsel des Metrums. *Klasse 2*: Grammatische (1. Verba oder Substantiva; 2. zweite und dritte Person; 3. erste und andere Personen; 4. Numerus im Verb. finitum und Praeter.; 5. Verb. finitum, Praeter. usw.; 6. sporadischer und komplexer Wechsel des Verbs; 7. Wechsel zwischen Vokativ und anderen Kasus; 8. Nominativ und Akkusativ; 9. andere Kasus; 10. Numerus und Genus; 11. Pronomina).

Kap. IV. Themata der Wiederholungen. *Klasse 1*: Auf denselben Gott oder dieselbe Götterklasse bezüglich (die Stellen für alle einzelnen Gottheiten werden gesondert aufgeführt); *Klasse 2*: auf zwei verschiedene Götter oder Götterklassen bezüglich; *Klasse 3*: auf mehr als zwei Gottheiten bezüglich.

Kap. V. Verhältnismäßige Chronologie der Bücher und kleinerer Gruppen. Die Wiederholungen beweisen ihrerseits, daß die Sarvānukramaṇī und die Vedārthadīpikā im allgemeinen keinen Glauben

verdienen. Nach inneren Kriterien beurteilt, ergeben die „Wiederholungen" die späte Entstehung des größten Teils von Buch VIII und I, 1—44. Auch I, 51—191 erweisen sich meist als spät. X erweist sich mit einzelnen Ausnahmen (wie 14—18) als später als der Rest der Saṃhitā. IX wiederholt sich fortwährend selbst, hat 5 aber 10 gemeinsame Stellen mit VIII, an denen es ursprünglicher ist, als dieses. Alle Familienbücher haben mit einander gemeinsame Stellen, an denen sie bald ursprünglicher, bald weniger ursprünglich sind. III, IV, VI und VII enthalten viele Nachahmungen und zeigen größere Ursprünglichkeit hauptsächlich gegenüber den 10 nicht zu den Familienbüchern gehörigen Teilen der Saṃhitā; V dagegen ist an vielen Stellen den andern Familienbüchern überlegen. III und VII stehen zu einander in keinem anderen Verhältnis, als die übrigen Familienbücher unter sich und geben keinen Anhalt für die von der Tradition behauptete Feindschaft zwischen den 15 Viśvāmitras und Vasiṣṭhas. Alle Familienbücher weisen auf eine weit zurückliegende und lange gepflegte poetische Tätigkeit hin und sind selbst deren „gemischtes Endpräzipitat", das aus späterer Zeit stammt, und zum Teil wohl auch die Auswahl einer verhältnismäßig späten Redaktion. Im ganzen aber sind sie älter, als der übrige 20 Teil des ṚV.

Daß der reiche und reichgegliederte Stoff in übersichtlicher und bequem nutzbarer Form dargeboten wird, ist ein weiterer großer Vorzug des jedem Leser des Ṛgveda unentbehrlichen Werkes.

Johannes Hertel. 25

Kleine Mitteilungen.

Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70. — Auf Seite 268, Zeile 10 habe ich das im Original nachträglich über die Zeile geschriebene Wort پاکٹ nach ھم کو eingeschaltet. Wie mir unser Mitglied Herr Dr. Sarup in Lahore mitteilt, ist vielmehr zu lesen:

5 وہ پاکٹ ھم کو مل گیا ھی *

und in der Übersetzung (Zeile 20 f.):

„Das Paket hat mich erreicht."

In Zeile 2 lies „packet" für „pocket" und auf Seite 257, Zeile 24 streiche گیا.

E. Hultzsch.

---

10 Zum Wechsel von ṯ und f im Arabischen. — Zu Rescher's Bemerkung Bd. 74, S. 465 möchte ich nachtragen, daß bereits Wallin in dieser Zeitschrift Bd. 12, S. 618 f. auf das engl. *th* > *f* hingewiesen hat. Bei dieser Gelegenheit möchte ich weiter an die besondere Artikulation des ث erinnern, von der 15 Glaser, Die arabische Aussprache (aus den Sitzungsberichten der Königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften 1885) S. 6 aus Ṣan'ā berichtet. Es scheint das „innere *th*" zu sein (Sievers, Phonetik[4], § 308). Der Wechsel von ṯ und f ist bekanntlich weit verbreitet; s. noch θεός > φεός Papageorgios, Berliner Orientalisten- 20 kongreß II[I] S. 232; meine amhar. Sprache S. 510, § 14. Zur Erklärung Sievers, Phonetik[4], § 311. Selten, aber auch durchaus verständlich ist der Wandel von ṯ in *l* (Bd. 37, S. 602 f.). — Über akustische Ähnlichkeit von ḏ und *w* s. Fleischer zu Abulfeda S. 209.

F. Praetorius.

---

25 Nachtrag zu meinem Artikel „Ibn abi-l'Aḳb", S. 57 dieses Bandes. — Aġānī VI, 135, 10 v. u. werden in Verbindung mit der Erzählung von der Beseitigung der durch Walīd II. als seine sukzessiven Thronfolger bestimmten Kinder Ḥakam und 'Oṯmān drei Verszeilen aus dem Gedicht des Ibn abi- 30 l'Aḳb angeführt, in welchen aus diesem Anlaß der Sturz der Merwāniden durch die Banu-l'Abbās prophezeit wird.

I. Goldziher.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1919 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. J. De Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. Van Vollenhoven, (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im Jahre 1920 erschien als sechste Veröffentlichung der Stiftung: „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung" von I. Goldziher, erweiterte Ausgabe der vom Verfasser 1913 in Uppsala abgehaltenen Vorträge.

3. Von den sechs Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen: No. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturî's Ḥamâsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); No. 2. Kitâb al-Fâkhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); No. 3. I. Goldziher, Streitschrift des Ġazâlî gegen die Bâṭinijja-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden); No. 4. Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4,50 Gulden); No. 5. De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); No. 6. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden). Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

4. Die außerordentlich hohen Kosten der letzten Veröffentlichung ließen sich nur durch Verteilung über einige folgende Jahre ausgleichen; somit sind die Einkünfte der Stiftung zunächst vollständig in Anspruch genommen.

November 1920.

Verzeichnis der seit dem 10. Nov. 1920 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke[1]). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 64, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

H. Kern. — H. Kern: Verspreide Geschriften. Negende Deel: Spraakkunst van het Oudjavaansch (Slot). Diversen Oudjavaansch (Eerste Gedeelte). 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1920. VI + 316 S. 6 holl. Gulden (Geb. 7.20).

C. Clemen. — C. Clemen: Die nichtchristlichen Kulturreligionen. I: Jainismus. Buddhismus. Japanische und chinesische Naturreligionen. (= Aus Natur und Geisteswelt, 533. Band.) 121 S. II: Hinduismus. Parsismus. Islam. (= A. N. u. G., 534. Band.) B. G. Teubner, Leipzig-Berlin. 119 S. Jeder Band M. 2.80; geb. M. 3.50.

Ch. Russell. — Sonnets, Poems and Translations; including Translations from Lucretius, Catullus, Dante, Goethe, Schiller, and Heine; and from the Rigveda, Hitopadesa, Sutta-Nipata, Dhammapada, and other Oriental Texts, by the late Captain Charles Russell, M. A., I. A. R. O. With Eight introductory Sonnets and a Memoir by John Alexander Chapman. London, W. Thacker & Co., 1920. XXXII + 88 S. $7^1/_2$ Shillings.

R. Weill. — La Cité de David. Compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Campagne de 1913—1914. Par Reymond Weill. Paris, Paul Geuthner, 1920. VIII + 209 S. Dazugehörig: eine Mappe „Planches“ (26 Tafeln). Frcs. 36.—.

G. Bergsträsser. — Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. Von G. Bergsträsser. I. Heft: Sage und Geschichte. Leipzig, F. C. W. Vogel. 1920. V + 43 S. Geb. M. 10.—.

L. I. Newman, W. Popper. — Studies in Biblical Parallelism. Part I: Parallelism in Amos. By Louis I. Newman; Part II: Parallelism in Isaiah, Chapters 1—10. By William Popper. (= University of California Publications. Semitic Philology. Vol. 1, Nos. 2 and 3, pp. 57—444. August 6, 1918.) University of California Press, Berkeley. X + 387 S. $ 4.00.

---

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

**H. L. Strack.* — Einleitung in Talmud und Midraš von Hermann L. Strack. Fünfte, ganz neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in den Talmud". C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. München 1921. XII + 233 S. M. 11; geb. M. 15.50.

B. Halper. — Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. Texts, Notes and Glossary by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. XVIII + 300 S. $ 2.50.

B. Halper. — Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. English Translation by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. 251 S. $ 2.

J. Neubauer. — Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie von Dr. Jakob Neubauer. (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft E. V. 1919. 1920. 24. u. 25. Jahrgang.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1920. XVI + 249 S. M. 50.—.

J. Price. — The Yemenite Ms. of Moʿed Katon (Babylonian Talmud) in the Library of Columbia University. By Julius J. Price, Ph. D. Leipzig 1920, Otto Harrassowitz. 35 S. M. 5.—.

A. Kohut — B. A. Elzas. — The Ethics of the Fathers. By Dr. Alexander Kohut, edited and revised by Dr. Barnett A. Elzas. With a Memoir and and Appreciations by Various Writers. Privately printed. New York 1920. CX + 127 S. Mit dem Bilde A. Kohut's.

J. Mann. — The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs. By Jacob Mann, M. A., D. Litt. (Lond.). Volume I. Oxford University Press 1920. 280 S. Geb. 12 Shill. 6 d.

C. Rathjens. — Die Juden in Abessinien. Von Dr. C. Rathjens. 1921, W. Gente, Wissenschaftlicher Verlag, Hamburg. 97 S. 1 Bild, 1 Karte. M. 12.—.

H. Much. — Islamik von Hans Much. Westlicher Teil bis zur persischen Grenze. Mit Abbildungen. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1921. 16 S. und 80 Tafeln. Kartoniert 50 Mark, gebunden in Leinen und in Friedensausstattung 80 Mark.

R. A. Nicholson. — Studies in Islamic Mysticism. By Reynold Alleyne Nicholson, Litt. D., LL. D., Lecturer in Persian in the University of Cambridge. Cambridge, At the University 1921. XIII + 282 S. Gebunden 24 Shillings.

R. A. Nicholson. — Studies in Islamic Poetry. By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge, At the University Press. 1921. XII + 300 S. Geb. 26 Shillings.

**W. Popper.* — Abû 'l-Maḥâsin Ibn Taghri Birdi's Annals entitled An-Nujûm az-zâhira fî Mulûk Miṣr wal-Ḳâhira (Vol. VI, part 2, No. I) edited by William Popper. (= University of California Publications in Semitic Philology. Vol. 6, No. 4, pp. 477—690. October, 1920.) Published by The University of California Press, Berkeley. [Vgl. ZDMG. 70, 572; mithin fehlt das die pp. 232—476 enthaltende Heft.]

Graf v. Landberg. — Glossaire daṯinois par Le Comte de Landberg. Premier Volume (ا — ذ). Librairie ci-devant E. J. Brill, Leide. 1920. XI + 1033 S.; mit dem farbigen Bilde eines jugendlichen Arabers.

I. Scheftelowitz. — Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Von Dr. I. Scheftelowitz, Privatdozent a. d. Universität Köln. Alfred Töpelmann in Gießen, 1920. VIII + 240 S. M. 48.

Th. Nöldeke. — Das iranische Nationalepos von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage des im Grundriß der iranischen Philologie erschienenen Beitrags. Berlin

u. Leipzig 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. IX + 108 S. M. 30.—. (Auslandspreise: Frankreich 20 Fres., Schweiz 10 Fres., Holland 5 Gulden, Italien 27.50 Lire.)

M. Th. Houtsma. – Choix de vers tirés de la Khamsa de Nizāmī. Texte persan publié par M. Th. Houtsma. E. J. Brill, Leide. 1921. III + ۸. Seiten.

G. A. Grierson. – George A. Grierson. Ishkashmi, Zebaki and Yazghulami. An account of three Eranian dialects. (Prize Publication Fund, Vol. V.) (Nach Mitteilung der Bibliothek der D. M. G. für Rezension in der ZDMG. bei der Bibliothek eingegangen.)

V. Papazian. – Vrthanès Papazian: Santho. Scènes de la vie des Bochas, Bohémiens d'Arménie. Traduit de l'arménien par Serge d'Hérminy. Préface de Frédéric Macler. (= Petite Bibliothèque Arménienne. Publiée sous la Direction de M. F. Macler. X.) V + 151 S. kl. 8⁰. 3 Francs.

**R. Mookerji.* – Local Government in Ancient India by Radhakumud Mookerji, M. A., Ph. D., Vidyavaibhava. Second Edition, revised and enlarged. Oxford, At the Clarendon Press. 1920. XXV + 338 S. Geb. 12 Shill. 6 d.

R. Kuśala. — Mahākavi Kalyāṇamalla, Anaṅgaraṅga, hrsg. von Rāmashandra Śāstrī Kuśala. Lahore, 1920. 80 S.

G. Roeder. – Short Egyptian Grammar by Professor Dr. Günther Roeder. Translated from the German by the Rev. Samuel A. B. Mercer. New Haven: Yale University Press; London: Humphrey Milford; Oxford: University Press. 1920. XIV + 88 S., + 56 S. Autographie.

O. Franke. – Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Von O. Franke. (= Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde [Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts], Band 1.) Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1920.

Das Problem Japans. Von einem ehemaligen Gesandtschaftsrat im fernen Osten. Übersetzt aus dem Englischen von I. A. Sauter. Leipzig, K. F. Köhler. 1920. 199 S. M. 25 (geb. M. 32).

O. Dempwolff. – Die Lautentsprechungen der indonesischen Lippenlaute in einigen anderen austronesischen Südseesprachen. Von Otto Dempwolff. (= Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen hrsg. von Carl Meinhof. Zweites Heft.) 1920. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G.; Hamburg: C. Boysen. 96 S. M. 11.25 (für Bezieher der Z. f. Eingeb.-Spr. M. 7.50).

L. Milne. – An elementary Palaung Grammar by Mrs. Leslie Milne. With an Introduction of C. O. Blagden. Oxford, Clarendon Press, 1921. 188 S. 8 Shillings 6 d.

Abgeschlossen am 8. Juni 1921.

Verfasserverzeichnis.

(Ein * vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt oder auf einen von ihm geschriebenen Artikel entgegnet wird.)

Banerjee *286
Bauer 1
v. Bissing 278
Bloomfield *288
Brown *283
Caland *285
Caspari 51
Conti Rossini *21
Cowley *278
Farquhar *282
Fischer *275
A. H. Francke 72
R. Frank *239
Furlani 122
Goldziher 57 292
Haas 280 282
Hertel 129 286 288
Hultzsch 61 283 292
Jörgensen 213
Kirfel *254
Littmann 21 60
Mondon-Vidailhet *21
Németh 275
Praetorius 292
Rescher 237
Scheftelowitz 37 201
Schoy 242
Schubring 97 254
Slepčević *280
Winternitz 285



Druck von G. Kreysing in Leipzig.

